Jean Daniélou

SÔBRE O MISTÉRIO DA HISTÓRIA

A ESFERA E A CRUZ

† Livros Católicos para Download

EDITÔRA HERDER
SÃO PAULO
1964

Tradução portuguêsa de Maria Laura Philbert, do original francês: *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Jean Daniélou, publicado por Éditions du Seuil, Paris, 1953.

Imprima-se

São Paulo, 10-3-1964

Mons. J. Lafayette
Vig. Geral

© EDITÔRA HERDER SÃO PAULO 1964

Impresso nos Estados Unidos do Brasil
Printed in the United States of Brazil

EXPLICAÇÃO INICIAL

Os períodos de crise como o que hoje atravessa o mundo leva os homens a interrogarem-se sôbre o que significará seu destino. Explica-se, assim, que o problema do sentido da História esteja no centro das preocupações do pensamento contemporâneo. De fato êle não data de hoje. O Sr. Karl Löwith pôde publicar, recentemente, uma história das filosofias das histórias que remonta a Heródoto e Políbio, para terminar em Marx e em Burkhardt[1]*. Mas é certo que êste problema tomou maior importância e teve lugar preeminente no pensamento do nosso tempo. Isto é verdade, também, para o pensamento cristão. Aliás, numerosas obras apareceram sôbre êste tema, sobretudo nos países germânicos e anglo-saxões.*[2]

Trata-se, porém, de situar a história da salvação em relação a outros domínios onde ocorre, por vêzes, confundir-se história da civilização com história da religião e, conseqüentemente, determinar o seu conteúdo original. Esta será a finalidade da primeira parte desta obra, onde serão abordados problemas diferentes que constituem objeto de controvérsias recentes. Isto feito, é necessário escrever a história da salvação no seu próprio conteúdo. Esta teologia da história acha-se convenientemente expressa na Bíblia, que é a própria História sagrada. É então na Bíblia que se procurará algumas das características que constituem a sua originalidade.

Resta, enfim, que esta história nos interesse aqui na medida em que ela diga respeito ao destino do homem. Êste define-se em relação a uma história na qual êle se empenha e pela qual êle realiza sua existência. O homem cristão é aquêle que está empenhado na História sagrada. Nós tentaremos descrevê-la. Aqui, ainda, é à Escritura que iremos solicitar esta antropologia; mas, desta vez, nos dirigiremos menos ao Antigo do que ao Nôvo Testamento e, em particular a São

1. *Meaning in history*, University of Chicago Press, 1949.
2. O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, Paris, 1947; E.-C. RUST *The christian understanding of history*, Londres, 1947; Reinhold NIEBUHR, *Faith and history*, New York, 1949.

Paulo, no qual a estrutura do "nôvo homem" é particularmente posta em relêvo.

Desta visão do homem e da história, supérfluo é dizer que êste livro não é senão um esbôço. Quem o ler, aperceber-se-á disso. O estilo obedece ao usado na conferência e, se êle ganha, por vêzes, em vida, perde em correção. Muitas questões suscitadas deveriam ter sido aprofundadas, mas sôbre elas não se pôde senão passar por alto. Outros levarão mais adiante esta procura de uma teologia cristã da história.

Êste livro terá atingido seu objetivo se disso lhes tiver dado o gôsto. Aliás, tem menos por objeto elaborar tècnicamente essa teologia do que tirar dela as conseqüências práticas e de ajudar, assim, talvez, algumas almas a tomarem consciência do pleno significado de sua vocação cristã.

INTRODUÇÃO

I

A Bíblia é um testemunho prestado aos acontecimentos, às obras de Deus na história: a aliança com Abraão, o nascimento e a ressurreição de Jesus Cristo, o Pentecoste. A visão cristã das coisas é, assim, primeiramente, a seqüência de ações divinas que marcam certo sulco do qual cada uma constitui uma nova etapa no cumprimento do plano de Deus e modifica a existência humana. Nela encontramos duas categorias de importância considerável: de uma parte, aquela do acontecimento, da decisão divina, que muda a ordem das coisas, e, de outra, a da sucessão, que apresenta ao mesmo tempo uma continuidade e uma descontinuidade e constitui, assim, pròpriamente, um progresso.

Ora, se se considera o que eram o pensamento e a filosofia do mundo em que o Cristianismo apareceu, vê-se que êstes não estavam preparados, de forma alguma, a penetrarem nas cogitações do Cristianismo e que, ao contrário, estas a êles se opunham com tôdas as fôrças. De um lado, encontramo-nos na presença de um pensamento grego, para o qual o divino é o mundo imóvel e eterno das idéias. As leis imutáveis do cosmo e da cidade são o reflexo visível dessa eternidade do mundo ininteligível. O próprio movimento é uma imitação dessa imobilidade. Êle é concebido, com efeito, como cíclico, tanto no movimento dos astros como no devir eterno que rege o movimento da História e, segundo o qual, os acontecimentos se reproduzem eternamente. Assim, a repetição faz participar o próprio movimento da eternidade do mundo das idéias, e dêle exorciza tôda novidade. Jamais nenhum movimento intervirá para modificar esta ordem eterna.

A isso opõe-se radicalmente a fé cristã no valor único, irrevogável, do acontecimento da Encarnação. Cristo, segundo a epístola aos Hebreus, entrou "de uma vez por tôdas" (hapax)

no Santo dos Santos, isto é, na esfera trinitária, pela Sua Ascenção. E há nisso qualquer coisa de irrevogàvelmente adquirido. Nada, jamais, poderá separar a natureza humana da natureza divina. Nenhuma recaída é mais possível. A humanidade foi substancialmente salva. Resta a questão da extensão aos indivíduos daquilo que é concedido á natureza inteira. Vemos aqui então um fato que introduz uma mudança qualitativa e definitiva no tempo, de sorte que jamais poderá voltar atrás. Há, no sentido lato da palavra, um passado e um porvir. Esta fé no caráter irreversível da salvação adquirida funda a esperança cristã, que é a espera da entrada no gôzo de um bem já conquistado, e a opõe à melancolia grega, que é um consentimento à eterna repetição das coisas.

É de notar que os primeiros teólogos cristãos tatearam longo tempo antes de terem consciência da originalidade de sua mensagem e tentaram primeiramente abandoná-la. Assim, para Orígenes, a criação espiritual existia em sua perfeição desde o princípio e, sem dúvida, foi coetânea ao Logos[1]. Mas esta criação decaíu. O papel da Encarnação é, então, de restabelecer o que já havia existido anteriormente. A História nada traz de nôvo. Fôra melhor que nada se tivesse passado e que tudo continuasse na imobilidade primitiva. Mesmo para Eusébio, Cristo não trouxe mensagem nova, mas veio sòmente para restabelecer, na sua pureza, a religião da humanidade primitiva, substituída, provisòriamente, pelo judaísmo[2]. Assim reencontramos sempre a idéia grega de que o perfeito é aquilo que sempre existiu.

Com a *Cidade de Deus,* de Santo Agostinho, o Cristianismo toma verdadeiramente consciência de sua própria concepção da história em sua originalidade paradoxal: a história sagrada é feita de princípios absolutos que restam, em seguida, eternamente adquiridos. Ora, isto é contrário á concepção espontânea do espírito humano. Para êste existem duas ordens de realidade: as que não começam nem terminam, a que Fílon chama θεια, as coisas divinas — e as que começam e terminam, as realidades corruptíveis. Mas a noção das realidades que começam e não terminam é um escândalo para a razão humana e aparece como especìficamente cristã. Tais são, para Agostinho, as grandes decisões criadoras de Deus que consti-

1. Orígenes, *De Principiis,* I, 2, 10.
2. *Dém.. Ev.,* 1, 6.

tuem a História: a criação do mundo (*Civ. Dei.*, XI, 4), a criação do homem (XII, 13), a aliança com Abraão, que êle chama de *articulus temporis* (XVI, 72), a ressurreição de Jesus Cristo, a vida eterna, onde os destinos são irrevogàvelmente fixados (XII, 21). Gregório de Nissa deu a expressão desta interpretação da história quando escreveu "que ela vai de começos em começos por começos que não têm mais fim" (*Hom. Cant., P. G.*, XLIV, 1043 B)[3].

Êste primeiro exemplo mostra-nos bem o método da teologia da história. Êle consiste em aplicar os princípios bíblicos às questões às quais a Escritura não as havia aplicado explìcitamente.

Aqui o princípio é o mesmo da aliança, a saber, que as promessas de Deus são irregováveis, pois são fundadas sôbre sua fidelidade, de sorte que a infidelidade do homem pode sustar seus benefícios, mas não revogá-los; assim, quaisquer que sejam os pecados do homem, a união da natureza divina e da natureza humana em Cristo, que surgiu a um momento do tempo, está, doravante, garantida para sempre. Agostinho aplica êste princípio a questões como a da criação ou a do destino eterno do homem, demonstrando que êles apresentam o mesmo caráter de surgir no tempo (ou com o tempo, se se trata de criação) e de ser logo adquiridos de uma vez por tôdas.

II

A controvérsia com o pensamento grego (e êste pode ser considerado a expressão do pensamento racional como tal) põe em relêvo um primeiro aspecto da visão cristã da História, a importância dos acontecimentos singulares. A discussão com os judeus vai levar a precisar um segundo traço dessa visão, a natureza do laço que une êstes acontecimentos entre si[4]. Pois, para haver História, não basta que os acontecimentos tenham importância; é necessario, ainda, haver entre êles una continuidade. Precisamente isto constitui a diferença entre a concepção da historiografia, tal qual a representa a filosofia

3. Ver E. BRUNNER, La conception chrétienne du temps, *Dieu Vivant*, XIV, p. 24

4 Ver MARCEL SIMON, *Verus Israel*, 1949, pg. 120 e seg.

da existência e que é sómente a decisão presente da liberdade individual, e a da história sagrada, onde o indivíduo se inclui na trama de uma economia que o ultrapassa e que constitui um plano objetivo.

Judeus e cristãos são acordes em crer que as instituições do judaísmo, a circuncisão, o "sabbat", o templo são de origem divina. Em contrapartida, os cristãos afirmam que êles foram abolidos por Cristo. Como explicar tal oposição? Uma coisa que é boa poderá deixar de sê-lo? O pensamento antigo não dispunha de instrumentos intelectuais para resolver êsse problema. Assim, também, vemos os primeiros escritores cristãos, o Pseudo-Barnabé e Justino, afirmar que as instituições do Judaísmo nunca foram boas, que seu sentido foi sempre o sentido espiritual e que sua prática literal era culpável. Solução desesperada que não fazia justiça ao Antigo Testamento e reencontrava a condenação dêste pelos gnósticos.[5]

Foi Ireneu quem, em primeiro lugar, nìtidamente descobriu a solução, mostrando que, para grande escândalo, ainda, da razão, o aspecto temporal, o *καιρός* devia intervir no julgamento do valor a dar sôbre uma realidade. Assim, de uma parte, é preciso afirmar que o Antigo Testamento é bom e é obra do próprio Deus, como o Nôvo o é. Mas, ao mesmo tempo, as realidades do Antigo Testamento eram provisórias. Não devem ser feitos esforços para retê-los quando seu tempo, seu *καιρός*, está passado. O pecado do judaísmo é um pecado de anacronismo: consiste em querer sustar o plano de Deus a um momento do seu crescimento, em manter formas caducas. O Antigo Testamento, diz Orígenes, com Méliton de Sardes, é como um esbôço. Êste foi necessário, mas não serve para mais nada quando a estátua está pronta.[6] Êle é como uma lâmpada, que se torna absurdo manter acesa quando o sol já surgiu[7]. Os cristãos sòmente devem votar-lhe o reconhecimento do homem tornado adulto perante os mestres de sua infância[8].

Por aí se inicia um nôvo aspecto da visão cristã da História. Esta constitui uma economia progressiva. O Antigo e o

5. Sôbre a concepção gnóstica, que nega a continuidade entre os dois Testamentos e vê, no Cristianismo, a irrupção de um nôvo mundo sem relação com o da criação, ver H. Ch. PUECH, La gnose et le temps, *Eranos Jahrbuch*, XX, 1951, pg. 57 e seg.

6. *Hom. Lev.*, X, 1.

7. *Co. Mat.*, X, 9.

8. *Co., Mat.*, X, 9.

Nôvo Testamento entram num mesmo plano, mas neste representam dois momentos sucessivos. A razão desta progressão é, para Ireneu, de ordem pedagógica. Tudo que se situa dentro do tempo deve começar por estar em estado de imperfeição (*Adv., haer.,* IV, 11, 22). Deus condescendeu com essa imperfeição. Antes de manifestar-se plenamente a seu povo, Êle começou por adaptá-lo a seus costumes, por educá-lo[9]. "Foi assim que êle chamou de secundárias as coisas principais, de tipos as realidades, de temporais as eternas, de carnais as espirituais, de terrestres as celestes" (IV, 14, 13).

Encontramos a expressão "tipos". A exegese tipológica é, com efeito, a relação que une o Antigo e o Nôvo Testamentos, exprimindo, ao mesmo tempo, suas semelhanças e suas diferenças. Assim o dilúvio, a ressurreição de Cristo, o batismo cristão apresentam uma analogia fundamental de estrutura: nos três casos, o julgamento de Deus destruiu o mundo pecador, o velho homem; mas um justo é poupado para ser o princípio de nova humanidade[10]. Assim a travessia do mar Vermelho representa igualmente a Ressurreição e o Batismo mostrando o poder de Deus liberando seu povo das potências do mal[11]. A tipologia exprime, assim, a inteligibilidade da própria História. Ela impede os acontecimentos, onde se manifestam os caminhos de Deus, de ser absolutamente desconcertamente, permitindo referi-los às manifestações mais antigas dêsses mesmos caminhos. Assim a Anunciação de Maria situa-se na série de anunciações do Antigo Testamento, a Sara, a Ana, a Zacarias, ao mesmo tempo que as ultrapassa.

III

Assim nos aparece o caráter histórico da visão cristã. Entretanto falta acrescentar que, com as noções de acontecimentos e progressos, não a descrevemos ainda totalmente. Se fôsse assim, com efeito, ela se apresentaria sob a forma de um progresso indefinido, semelhante ao que encontramos em certos sistemas evolucionistas modernos. Ora, essa concepção elimina um aspecto essencial do Cristianismo, a saber,

9. *Adv. haer.,* IV, 9, 1.
10. *Bible et liturgie,* pp. 108-109.
11. *Id., pp.* 123-124.

que êle não é sòmente um progresso, mas o têrmo do progresso. A visão cristã da História apresenta, então, um último traço, o de ser escatológica, isto é, que a noção do fim (eschaton), representa aí um papel capital, de tríplice maneira. Em primeiro lugar, a História não é um progresso eterno, ela tem um fim, constitui um plano definido, limitado, que os Padres da Igreja definiam como a semana cósmica, à qual sucede o oitavo dia, que é o mundo futuro. Em segundo lugar, o Cristianismo é o fim: apresentou-se como vindo no fim dos tempos e como introduzindo o mundo definitivo. Assim não existe o além do Cristianismo. Êle é verdadeiramente "eschatos", "novissimus" e último. Êle é a juventude eterna do mundo. E é todo o restante que, perto dêle, é finalmente prescrito. Em último lugar, êste fim, em si mesmo já chegou: com a encarnação e a ascenção do Cristo o fim das coisas foi atingido.

É mérito de Cullmann, no *Cristo e o Templo,* ter assinalado, marcantemente, que, com a ressurreição de Cristo, acontecimento decisivo da História foi cumprido e que jamais outro acontecimento terá tanta importância[12]. Tôdas as ilusões evolucionistas desvaneceram-se de um golpe. Nenhum progresso nos arrebatará, doravante, o que já possuímos em Cristo, porque Êle está além de todo progresso já alcançado até o presente, é o estado final que existe como sacramento. Não se pode, então, identificar simplesmente a esperança cristã com a fé no progresso. A distinção é capital. Dissemos que a importância da idéia da novidade caracterizava o Cristianismo. Mas vemos agora que, com Cristo, chegou o acontecimento definitivo. Então, em certo sentido, tôda a novidade é apresentada n'Êle. Êste é outro caráter da visão cristã da História que não o acontecimento central, que não está na origem, como no helenismo, não está no têrmo, como no evolucionismo, mas no centro. Assim a História muda qualitativamente segundo se situa antes ou depois do Cristo. A de antes de Cristo prepara e constitui portanto, uma espera. Mas, presente Cristo, trata-se, principalmente, de transmitir (παράδοσις) um depósito doravante imutável, pois que é o fim já dado. Assim a noção de tradição tomará aqui um sentido, porque, de hoje em diante, o mundo futuro já está realizado.

12. Ver também T. Preiss: The vision of history in the New Testament. *On the meaning of history, Papers of the ecumenical Institute,* Genebra, 1950, pg. 54 e seg.

Assim o fim dos tempos já está presente com Cristo. Êle inaugurou a vida eterna. Mas um problema nôvo apresenta-se, não do fato da confrontação do Cristianismo com os pensamentos alheios, mas, de fato, de sua própria situação histórica. Dizeis, objetar-nos-ão, que a vinda de Cristo mudou a condição humana. Ora, se olharmos em tôrno de nós, nada mudou na exterioridade do mundo. Orígenes já o assinalava: "O que choca na queda de Jericó (figura da derrota dos poderosos pela Cruz de Cristo) é que o diabo e seu exército estão destruídos. Como então vemos nós tanto poder contra os servidores de Deus? O Apóstolo Paulo disse que Cristo nos ressuscitou com Êle e nos fêz sentar com Êle nos céus. Ora, nós, que cremos, não vemos que estejamos ressuscitados ou sentados nos céus" (*Hom. Jos.*, VIII, 4).

A essa questão Orígenes dá a resposta: "É que de fato a Parusia (aparecimento do Reino de Deus) foi bem cumprida na descida de Cristo, mas há uma outra que está sendo esperada na glória. Esta primeira Parusia é chamada sombra pela Sagrada Escritura em um texto misterioso: À tua sombra nós vivemos entre as nações. Por aí compreendemos que muitas coisas são uma sombra da Primeira Parusia" (*Hom. Jes.*, VIII, 4). Assim o tempo da Igreja se considera em relação à Segunda Parusia em uma situação análoga ao tempo da Lei em relação à Primeira Parusia. "O Apóstolo diz que a Lei é a sombra dos bens futuros. Assim, aquêles que estavam sob a Lei estavam sentados à sua sombra. Mas não estamos mais sentados à sua sombra, porque não estamos mais sentados sob a Lei, mas sob a graça. Mas, embora não estejamos mais sob a sombra da Lei, estamos sob uma sombra melhor. Com efeito, vivemos sob a sombra de Cristo no meio das nações" (*Com. Cant.*, III)[13]. Há, entretanto, a diferença de que a salvação não é mais sòmente prometida, mas dada, e que sua manifestação é a única esperada.

Êste caráter escatológico marca tôda a vida da Igreja. O conhecimento "em espelho e em enigma" é orientado para a visão "face a face". A estrutura visível da Igreja é a prefiguração das hierarquias celeste. Os sacramentos são a figura e penhor dos bens que virão. Assim para o batismo, segundo Orígenes: "Na regeneração do fogo e do Espírito, seremos conformados ao corpo da glória de Cristo, sentado no

13. Ver JEAN DANIÉLOU, *Origène*, pgs. 171-174.

trono de sua glória" (*Com. Mat.*, XV, 23). Assim sobretudo para a Eucaristia, pão do viajante, antecipação do festim escatológico. Entretanto, se a espera da Parusia comanda tôda atitude cristã, é impossível determinar a época de sua chegada.

Sabe-se o lugar que êste problema teve no cristianismo primitivo. A preocupação do retôrno de Cristo suscitava múltiplas especulações. Uns baseavam-se nas semanas de Daniel, outros na concepção dos sete milênios. Hipólito pensa que Cristo apareceu no meio do sexto milênio e, então, que a Parusia é para o ano 500 [14]. Agostinho, em suas primeiras obras, coloca a Encarnação no início do sexto milênio; a Parusia seria então no ano 1.000 [15]. Cristo já havia advertido seus discípulos contra tais especulações. Seus reveses acabaram por testemunhar a vaidade daqueles. A Parusia está sempre iminente, mas a hora de sua chegada é um segrêdo que Deus se reservou. Pelo menos sua espera ordena a atitude cristã. E é em função dela que toda a visão cristã da História se define.

IV

Esta demora na Parusia leva-nos a uma nova questão: do conteúdo da História presente da Igreja. A história sagrada estende-se, diz Agostinho, "*usque ad praesentia tempora*". Êste ponto merece ser assinalado. A história sagrada não é sòmente aquela que constitui os dois Testamentos. Ela tem continuação em nosso meio. Nós vivemos em plena história sagrada. Deus continua a realizar suas grandes obras, que são as da conversão, da santificação das almas[16]. Êste ponto é importante. A teologia protestante da História tende a identificar a história sagrada com aquela que a Escritura nos narra e a não ver na Igreja a continuação de Deus, exprimindo-se infalìvelmente pelo magistério da Igreja e irresistìvelmente pela eficácia sacramental. Sob esta perspectiva, o tempo do Nôvo Israel seria desfavorecido em relação ao Antigo. A chegada

14. *Comm. Daniel.*, IV, 24.

15. JEAN DANIÉLOU, La typologie millénariste de la Semaine dans le christianisme primitif, *Vigiliae christianae*, 1948, pg. 13 e seg.

16. "Tôdas as coisas que lemos ter sido cumpridas no passado, nós as vemos ainda cumprir-se no presente." (*De cat. rud.*, 45).

de Cristo teria imobilizado a História. Tal a posição bartiana, que constitui, assim, um paralelo pós-cristão, a gnose. Sob esta perspectiva, só a ressurreição de Cristo tem importância. Os homens são salvos escatològicamente por esta ressurreição na medida em que êles a ela aderem pela fé. Mas nenhuma salvação se opera na História em si mesma. Esta não constitui aquisição de valor nem, conseqüentemente, de progresso, e pode-se dizer, desde logo, que ela é evacuada. É porque o bartianismo fica voltado para o passado, para o acontecimento da ressurreição, mais do que se liga ao presente da Igreja.

Cullmann, é importante notar, rejeita esta perspectiva demasiadamente radical. Reconhece que existe "um reino atual de Cristo e uma vida do Espírito Santo na Igreja." Contudo reprova a posição católica de dar muita importância ao desenvolvimento da Igreja e à tradição vivente[17]. Respondemos-lhe que, afirmando o desenvolvimento da Igreja, o catolicismo não diminui, de forma alguma, a importância do fato da ressurreição. Mas afirma que a história presente tem um conteúdo real que é o crescimento do Corpo místico sob a ação do Espírito Santo. O que foi conseguido é a união da natureza humana com a natureza divina em Jesus Cristo. O que é esperado escatològicamente é a manifestação de vitória de Cristo pela transfiguração do cosmo e a ressurreição dos corpos. O que se realiza, presentemente, é a edificação invisível, mas soberanamente real, pela caridade, do corpo místico de Cristo, que se manifestará no último dia.

Êste conteúdo próprio da história presente é essencialmente a missão. Se Cristo retarda sua volta, é porque, com efeito, precisa primeiramente que sua mensagem seja pregada a todo o universo. "Então sòmente virá o fim[18]." É notável que esta é a razão pela qual Agostinho responde a alguns de seus contemporâneos que pensam que a queda de Roma é o sinal do fim do mundo: isso não pode ser assim, porque os bárbaros não estão evangelizados, Missão deve ser entendida aqui não sòmente como anúncio da palavra a indivíduos de tôdas as nações, mas também como evangelização das culturas representadas pelas elites dessas nações, de sorte que a mensagem cristã se exprima através das diversas estruturas étnicas e que

17. Ecriture et Tradition, *Dieu Vivant*, XXIII, pg. 48 e seg.
18. *Mat.*, XXIV. 15.

a Igreja apareça como a Espôsa "circundata varietate" de que fala o Salmo. Ora, isso demanda imensas demoras.

Esta espera da evangelização de outras raças justifica, para as nações evangelizadas em primeiro lugar, o atraso da Parusia. Pode-se então dizer que o que deve sustentá-la em sua espera é essencialmente a caridade missionária. Sua vocação é a de favorecer a expansão do Cristianismo. É assim que, por elas mesmas, aceleram o dia da Parusia.[19] Mas, durante êsse tempo, elas têm sua própria tentação, a dos frutos que atingiram sua maturidade, qual seja a decomposição. E esta decomposição constitui o drama interior da cristandade e é expressa no século XVI pela divisão das Igrejas, no século XX pelo comunismo. Assim também o problema das divisões da Igreja, como a dos povos pagãos ou do povo judeu, se define em relação a uma perspectiva histórica.

A missão dá seu conteúdo próprio à História presente. Disso ela constitui a realidade escondida sob as aparências da história profana. Por ela se constitui progressivamente dentro da caridade o corpo incorruptivel de Cristo, que atravessará o fogo do julgamento. Esta missão é obra do Espírito Santo. Ela é a continuação das grandes obras, das *mirabilia Dei*, nos dois Testamentos. É o mesmo Espírito que, no seu poder, libertou o povo do Egito, libertou Cristo da morte e libertou o homem pelo batismo. Esta obra do Espírito completou-se pela pregação da palavra e pelos sacramentos. Como bem viu Cullmann, são a continuação, no tempo da Igreja, dos *Wunder* de Deus nos dois Testamentos[20].

Esta expansão missionária esgota o conteúdo da História presente? Vimos que um dos traços da visão cristã é ser progressiva. Encontramos nós êsse progresso na história da Igreja? Essa questão se propõe em particular para o progresso dogmático. É evidente que o objeto da Revelação é imutável e que não se trata de uma evolução no sentido modernista. Mas o desenvolvimento do dogma é outra coisa. Consiste em que, sob a ação do Espírito Santo, vivendo dentro da Igreja, tais aspectos da Revelação, não explìcitamente expressos pela Escritura, são definidos pelo Magistério. Essas definições

19. Ver O. CULLMANN, L'attente eschatologique et le devoir missionnaire, *R. H. P. R.*, 1936, pg. 85 segs.
20. *Les sacrements dans l'Evangile johannique*, pg. 85.

dogmáticas são, como bem disse Karl Thieme[21], acontecimentos históricos, porque não procedem sòmente do raciocínio dos teólogos, nem mesmo da consciência da Igreja, mas correspondem a conjunturas históricas, marcam as grandes articulações da vida da Igreja. Para Moehler[22] e para Newman[23], êsse desenvolvimento é uma das características da história sagrada presente.

Mas, se a vida presente da Igreja continua as grandes obras de Deus, ela se choca também com o mundo do pecado. As fôrças do mal, vencidas pela cruz de Cristo, conservam até à Parusia um poder aparente. A Igreja de Cristo choca-se portanto, com a história do pecado como o Antigo Israel. Santo Agostinho distinguiu aqui dois aspectos. De uma parte a Igreja encontra uma oposição exterior e êsse conflito termina no martírio: "A Igreja desenvolve-se tanto mais quanto é por mais tempo regada pelo sangue dos mártires[24]." Há aqui tôda uma teologia do martírio que entra na teologia da História como expressão do conflito entre a história sagrada e a história profana. O martírio aí aparece como fôrça superior do conflito com as fôrças do mal, como cume da santidade cristã pela transformação com Cristo, como promulgação oficial do Evangelho perante as representações oficiais da cidade terrestre[25].

Porém a ação do demônio não se faz sentir sòmente pelas perseguições exteriores, mas também pelas divisões interiores: "Era necessário, escreve Santo Agostinho, que esta vinha, como aquela anunciada pelo Senhor, seja provada e que os sarmentos estéreis sejam separados. Por isso os cismas e as heresias têm sido suscitados por homens que procuram não a glória do Senhor, mas a sua própria"[26]. Aqui se deveria inserir tôda uma teologia da separação das Igrejas e do retôrno à unidade, tal qual a fêz o P. Congar. Ela permitiria explicar teològicamente a história das heresias, dando-lhes sua significação.

---

21. *Gott und die Geschichte,* Herder, 1947, pg. 320 sgs.
22. Ver P. CHAILLET, La Tradition Vivante, *R. S. P. T.*, 1938, pg. 161 e seg.
23. *Essai sur le developpement,* trad. fr., pp. 37-39.,
24. *De Cat. rud.*, 44.
25. ERIK PETERSON, *Les témoins de la Vérité,* trad. fr., pg. 20-22.
26 *De cat. rud.*, 44.

V

Até o presente temos encarado a história sagrada no seu próprio conteúdo, no que ela coincide com a história da Igreja. Mas êsse não é senão um aspecto da História total. Temos de perguntar-nos que relações a História, no sentido corrente da palavra, história dos grandes regimes culturais ou políticos, mantém com a história da salvação. Encontramos aqui posições diversas. Para Santo Agostinho, a história da cidade de Deus, que coincide com a da Igreja, e a da cidade de Satanás, que corresponde às potências políticas, são totalmente distintas e mesmo opostas. Ao contrário, certos evolucionistas modernos tendem a dissolver a história da Igreja na do processo cósmico. Sem ir tão longe, certos cristãos reservar-se-iam de boa vontade o elemento pròpriamente histórico de progresso à história profana, sendo o papel da Igreja sómente o de introduzir o espírito cristão em uma história que ela não constitui[27].

Podemos fazer três observações. A primeira, que o fato de uma interação da história sagrada e da história profana é certa. A visão cristã da História abarca tôda a realidade. Já Santo Ireneu fêz entrar a história do cosmo na economia divina. E êle não é senão o intérprete do *Gênese*. O Deus da criação e o da redenção são um mesmo Deus. Não se pode fazer da civilização uma obra pròpriamente satânica. Na medida em que o mundo político e o da cultura fazem parte da criação, êles entram na obra de Deus. Fazem parte de um mundo decaído, mas não intrinsecamente perverso. Êste é o mérito de C. H. Rust: ter bem demonstrado que a história total do mundo se integra na visão cristã[28].

Esta relação é dupla. De uma parte — e êsse o aspecto mais exterior —, a história da Igreja é influenciada na sua periferia pelo desenvolvimento das civilizações. Se ela é transcendente, ela é tambem encarnada. Sob êste aspecto, a historia do Cristianismo apresenta-se como a de diversas civilizações cristãs: palestiniana, bizantina, medieval, barroca, romântica e contemporânea. O êrro não está aqui, como dizem alguns, em que a Igreja se encarna nas civilizações. Êle começaria a partir do momento em que se quisesse identificá-la com uma delas. É necessário acrescentar que, por seu turno,

27. A. M. MONTUCLARD, *Jeunesse de l'Eglise*, VIII, pg. 25 e seg.
28. *The christian understanding of history*, pg. 260 e seg.

a Igreja age sôbre as diversas civilizações. Neste sentido a história do Cristianismo entra na história geral e nela representa um fator eminente[29].

Mas, de outro lado, a história das civilizações recentes entra, por sua vez, na história da salvação. Não que o progresso humano, científico ou social, tenha um valor pròpriamente religioso aos olhos do cristão. Êle é essencialmente ambíguo, suscetível do melhor e do pior. Na medida em que as cidades e as culturas se constituem soberanos, tornam-se inimigas da cidade de Deus. Assim a visão de Agostinho é muitas vêzes verdadeira e as cidades humanas são com efeito muitas vêzes a cidade de Satanás. Os anjos maus das nações, Mamom, Vôtan, Apolo, estão sempre prontos a despertar nelas. Vencidos por Cristo na cruz, êles guardam, ainda, uma aparência de poder até a Parusia[30].

Porém as civilizações podem também submeter-se à Lei de Deus[31]. Nesse sentido, se o progresso humano não é, como tal, eficaz na salvação, êle constitui, pelo menos, o que é salvo, segundo a palavra de Agostinho sôbre a liberdade. Assim, o esfôrço do homem não é vão. Cada um de nós será eternamente aquilo que se fêz na terra. E da mesma forma os novos céus e a nova terra serão a transfiguração dêste mundo tal qual terá contribuído o trabalho do homem para construí-lo. Neste sentido a história das civilizações, como a do cosmo, entra na visão total da história da salvação.

Contudo, se as relações da história da Igreja e a das civilizações formam um aspecto da história da salvação, elas não são seu único aspecto, nem mesmo o mais importante. A História constitui primeiramente a história sagrada, a das grandes obras de Deus, completada pela prédica e os sacramentos. É aí que se elabora a História na sua substância mais real e mais oculta. O restante, as cristandades sucessivas através das quais se constitui a *Ecclesia una*, não representam senão um revestimento exterior. Nem o progresso da Igreja é feito da ação sôbre ela de progresso científico ou social, nem a ação da Igreja tem como principal objetivo humanizar a civilização,

29. JEAN DANIÉLOU, Christianisme et histoire, *Etudes*, set. 1947, pg. 166 e seg.

30. CULLMANN, *Christ et le temps*, pg. 125 e seg.; PETERSON, Le problème du nationalisme dans le christianisme des premiers siècles, *Dieu vivant*, XXII, pg. 89 e seg.

31. RUST, *The christian understanding of history*, pg. 235.

tornar os lazeres mais morais e os salários mais justos[32]. Êste é um efeito secundário e importante, não o essencial. É primeiramente liberando as almas do cativeiro espiritual que a Igreja, por acréscimo, os libera, também, do cativeiro econômico.

É que, com efeito — e encontramos ainda uma vez aqui o critério histórico — o mundo das civilizações é, já, um mundo passado. Com Cristo, o reino de Deus chegou. A verdadeira sociedade é hoje o povo de Deus, a Igreja. O Reino universal e exclusivo de Cristo já é atual[33]. Mas, até o fim, o mundo da civilização beneficia-se com uma espécie de prorrogação. É esta ambigüidade que se exprime na situação trágica do cristão. Êle pertence, ao mesmo tempo, a um mundo que não mais existe e a um mundo que ainda não existe. Isto aparece bem claro num caso como o da guerra. Êste pertence a um mundo biológico prescrito, que está em contradição com o Evangelho. Mas o cristão pertence ainda a êste mundo. Por isso a relação entre a Igreja e a Cidade temporal não pode, jamais, ser concebida como a harmonia de duas cidades justapostas, uma coroando a outra, mas como tensão dramática de duas épocas sucessivas da história total.

VI

A confrontação do Cristianismo e das civilizações colocou a questão de sua relação diante de uma visão total da história da salvação. Mas existe uma outra confrontação, capital dentro da reflexão presente da Igreja, que já era obstinação de Clemente de Alexandria; é a das religiões dos pagãos e a do Cristianismo[34]. Aqui ainda nos encontramos em posições diametralmente opostas. Para o evolucionismo religioso dos representantes da escola da história das religiões, o Cristianismo é um momento da evolução do sentimento religioso, procedente da evolução das formas religiosas anteriores. Em contraposição, certos teólogos são levados a não verem nas religiões pagãs senão um ajuntamento de superstições e de erros que não comportaria nenhuma parcela da verdade e deveria ser totalmente destruído para dar lugar ao Evangelho.

32. G. THILS, *Théologie de valeurs terrestres*, II, pg. 71 e seg..
33. O CULLMANN, *Christ et le temps*, pg. 121 e seg.
34. O caso do Islã liga-se ao do judaísmo. Êle não é um anacronismo, mas uma regressão.

É aqui que a teologia da história pode trazer-nos, uma vez mais, uma solução que una a verdade dos dois pontos de vista e permita situar as religiões pagãs no íntimo de uma total perspectiva da história da salvação[35]. Elas correspondem à primeira aliança, a de Noé, na qual Deus se revela através da regularidade dos ciclos naturais, como se revelará a Abraão na singularidade dos acontecimentos históricos. Os ritmos da vida natural, o curso dos astros, a seqüência das estações fazem-nos conhecer alguma coisa de Deus. Êles constituem as hierofanias[36]. Através delas atingimos a Providência de um Deus pessoal, cuja fidelidade manifesta sua regularidade. Tal é, portanto, a doutrina da Escritura, que nos fala da aliança concluída com Noé e que tem por objeto a ordem natural e por documento o arco-íris. Diz a *Epístola aos Romanos*: "as perfeições invisíveis de Deus, desde a criação do mundo, são manifestadas por sua obras" (I, 20). E os *Atos dos Apóstolos* contêm êsse texto capital: "Deus deixou as nações seguir seus caminhos, mas não ficou sem testemunhas junto delas, dando-lhes as chuvas e as estações fecundas e enchendo seus corações de alimento e alegria" (XIV, 16).

Por outro lado, contudo, esta primeira revelação aparece, em tôda parte, sem exceção, corrompida. Isto não quer dizer que ela não tenha um fundo autêntico; porém êsse fundo autêntico está pervertido. É o que bem viu Emil Brunner: "Não existe religião no mundo sem alguns elementos de verdade; não as há sem profundos erros"[37]. É aliás o que diz a passagem da *Epístola aos Romanos* que citamos anteriormente: "Os homens mudaram a majestade do Deus incorruptível em imagens representando o homem corruptível, pássaros, quadrúpedes e peixes" (*Rom.*, I, 23). A idolatria consiste no fato de as realidades naturais, que são as epifanias de Deus, serem adoradas em si mesmas. Assim aparece a ambivalência das religiões pagãs, que explica, ao mesmo tempo, a severidade de uns e a benevolência de outros para com elas. Ao mesmo tempo, é lícito dizer que elas são as pedras de reforço do Cristianismo e o principal obstáculo à sua expansão.

---

35. Ver JOACHIM WACH, The place of the history of religions in the study of theology, *The Journal of religion*, XXVII, 1947, 3, pg. 158 e seg.

36. Ver MIRCEA ELIADE, *Traité d'Histoire des religions*, pg. 10 e seg.

37. *Der Mittler*, pg. 33.

Entretanto, se elas são um obstáculo, não é sòmente porque elas estão pervertidas, é porque também são prescritas. E reencontramos aqui, uma última vez, a perspectiva histórica. A aliança de Noé foi a verdadeira religião da humanidade antes da aliança abraâmica. Mas precisamente a partir desta ela caducou. E, a partir do Evangelho, ela é duplamente caduca. Ela aparece, assim, como duas vêzes anacrônica. A culpa das religiões pagãs é não saberem eclipsar-se diante da religião revelada. Aqui aparece o que Guardini chama o drama dos precursores. É próprio dos precursores apagarem-se diante daquele que deve sucedê-los. Assim João Batista diante de Jesus, e assim, em uma cena paralela, a junção da aliança cósmica e da aliança abraâmica, Melquisedec diante de Abraão[38]. Mas a tentação do precursor é de recusar apagar-se, isto é, de recusar a história, de querer apagar o plano de Deus no momento em que êle é o seu representante — e então êle se transforma de precursor em inimigo. Assim Buda, que, para Guardini, foi um grande precursor do Evangelho e que será, sem dúvida, seu último adversário.

Contudo, se a aliança de Noé se apaga diante da aliança abraâmica, ela não é, apesar disso, completamente aniquilada. Na realidade, ela se completa em si mesma, como o Antigo Testamento, por seu turno, no Nôvo, isto é, tudo aquilo que constitui seu valor é retomado e assumido sôbre um plano superior. Assim é que a narração da criação e da queda no *Gênese* utiliza fragmentos de mitos, aos quais êle deu uma nova significação. É assim que a Páscoa judaica comemora o evento histórico da partida do Egito no quadro da festa das oblações das primeiras espigas e que, por sua vez, a Ressurreição do Cristo se inscreverá nesse quadro litúrgico. Assim a seqüência das religiões, no quadro da história da salvação, aparece não como uma pura sucessão, nem com uma evolução, mas como uma seqüência de promoções, sob a ação criadora do Espírito.

Assim vimos como se constituiu a visão da história no Cristianismo. Não se tratou, de modo algum, de uma construção sistemática. Mas é na oportunidade de questões que lhe foram propostas pelas circunstâncias de sua história que a Igreja foi levada a definir sua concepção da história da salvação. Era preciso, para tanto, que ela tivesse feito a experiência de sua duração e que disso ela tivesse extraído sua significação.

38. *Le mystère de l'Avenir*, pg. 67.

I

OS PROBLEMAS

CAPÍTULO I

HISTÓRIA SAGRADA E HISTÓRIA PROFANA

Em livro recente, o escritor anglo-católico Thornton observa, com razão, que, se o Cristianismo é em si independente de tôda forma de civilização e, por conseqüência, também da atual civilização, lhe é igualmente essencial que êle seja vivido pelo homem de uma época e de uma civilização[1]. Daí surge o problema de uma inserção do Cristianismo no mundo moderno da técnica. Isto é por vêzes desconhecido. É um fato que, freqüentemente, o operário, ou o homem ilustrado, ou o economista de hoje se encontrem desorientados pelas formas concretas em que se exprime a vida cristã, porque elas revelam, com efeito, estruturas sociológicas prescritas. Donde a opinião de que o Cristianismo pertence ao passado e representa um momento da história doravante acabado.

Esta é a posição de tôda uma parte do pensamento contemporâneo. Para ela o Cristianismo entra nos fatos da civilização. Êle participa integralmente de sua caducidade. Contestar-se-á menos seu valor quando não se puser em questão a sua perenidade. Êle aparece como um momento e dir-se-á mesmo um momento essencial da história do homem, mas como um momento que deve ser ultrapassado. E crer-se-á reconhecer no Cristianismo de hoje as marcas de um envelhecimento que atestará seu próximo desaparecimento[2]. No extremo opos-

1. *Revelation and the modern World*, 1950, pg. 74.

2. Tal é em particular a posição do marxista que pensa que não sòmente o Cristianismo, mas o fenômeno religioso está destinado a desaparecer na sociedade futura. Menos radicais, escritores como Robert Kanters (*l'Avenir de la Religion*, 1945) ou Arthur Adamov (*l'Heure Nouvelle*, n.° I, pg. 5 segs.) pensam que o Cristianismo representa um momento da história religiosa da humanidade e que nós assistimos hoje a seu declínio e ao aparecimento de novas religiões.

to outros pensadores, cuidadosos em afirmar a transcendência do Cristianismo, fazem dêle uma realidade estranha á História; mas êle aparece, então, como uma evasão do movimento histórico, indiferente ao esfôrço humano. Voltamos á gnose e à condenação da criação do mundo da natureza. Essa concepção pessimista da História, já o dissemos, é contrária ao Cristianismo.

Se quisermos abarcar todos os aspectos do problema, chegaremos, então, a discernir uma dupla relação do Cristianismo com a História. De uma parte, o Cristianismo está na História. Êle aparece a um dado momento no desenvolvimento dos acontecimentos históricos. Faz parte da trama da história total. Nesse sentido, êle é objeto do conhecimento para o historiador que o narra à proporção que êle aflora na série de fatos históricos observáveis. Mas, por outro lado, a História está no Cristianismo; a história profana entra na história sagrada, porque ela, é, por seu turno, a parte num todo no qual ela constitui uma preparação. Esta preparação enche a totalidade do presente século. O Cristianismo é, porém, precisamente o século futuro, já presente em mistério. Neste sentido, em sua realidade profunda, êle é um além não sòmente de um momento, mas da totalidade da História. Êle é verdadeiramente "novissimus", o último; com êle o "fim" já existe. Mas, e êste é todo o mistério da Igreja, êste além da História já está presente e coexiste com ela.

Retomemos êstes dois aspectos. O Cristianismo, de uma parte, está na Historia. Êle se encarna realmente nela. Como Cristo foi o homem de um país, de uma civilização, de uma determinada época, assim é a Igreja. Ela se encarna nas civilizações sucessivas. E essas encarnações participam da caducidade dessas civilizações. Quando Marx vê no Cristianismo original um reflexo das condições econômicas da Galiléia do século primeiro, no Cristianismo bizantino uma imagem da teocracia dos imperadores de Constantinopla, no da Reforma a expressão da expansão econômica da Renascença e do desabrochar da sociedade medieval, o que êle descreve são, poderíamos dizê-lo, sucessivas cristandades, que são, para retomarmos a linguagem marxista ao inverso, supra-estruturas caducas e mutáveis, não a infra-estrutura, que é a Igreja permanente dentro de sua realidade incorruptível.

Apliquemos isto ao problema atual. O Cristianismo encarnou-se normalmente na civilização burguesa dos quatro

último séculos. Há um Cristianismo burguês e que tem dado frutos admiráveis de santidade e caridade. Ora, hoje o mundo atravessa uma das crises de civilização como poucas se conheceram no curso da História. Todo um mundo antigo, que é precisamente aquêle da civilização burguesa, está em vias de desmoronar-se. Trata-se de acontecimentos que ultrapassam as vontades particulares, nos quais não há lugar para júbilos nem aflições. A respeito dêsse mundo, há razão em falar-se de agonia. Mas a agonia, à qual assistimos, é a agonia de certa civilização e a agonia daquilo que, na Igreja, é solidário com esta civilização. É êste Cristianismo burguês que está ultrapassado presentemente, cuja vetustez sentem os cristãos. Êste Cristianismo burguês, contudo, não é o Cristianismo. Êle é a encarnação do Cristianismo na civilização burguesa.

Tocamos aqui um aspecto essencial de nosso problema. Há no Cristianismo uma exigência perpétua ao mesmo tempo de encarnação e de desembaraço. A encarnação é um dever. E os que desejarem um Cristianismo estranho á História, de uma pureza atemporal, enganam-se sôbre sua essência. Vejo aquêles que, diante dos esforços presentes para encarnar o Cristianismo no mundo operário, gritam: "Vós ides cometer o mesmo êrro de Constantino no século IV, encarnando o Cristianismo na civilização bizantina, ou o dos jesuítas do século XVIII, encarnando o Cristianismo no mundo da burguesia ascendente." No entanto essas encarnações não eram erros. Elas estão sòmente mais ou menos prescritas. E reencontramos assim o critério cronológico cuja importância temos ressaltado. O aparecimento de novas formas não significa que as antigas não hajam sido boas em seu tempo. Significa sòmente que elas deixaram de sê-lo.

Porque, ao lado dessas encarnações, existe um dever igual de desembaraço. O Cristianismo não se identifica definitivamente com nenhuma das formas particulares de cultura em que êle se encarna. Do mesmo modo que o pecado do Judaísmo é uma recusa a morrer para ressuscitar, uma recusa ao crescimento, assim, em certo sentido, acontece aos que querem manter rìgidamente o Cristianismo em suas encarnações passadas e nas formas em que êle foi incrustado por hábitos seculares. Cada um deve, perpètuamente, fazer morrer em si o velho homem para renascer o nôvo homem, e o emprêgo dessas palavras por São Paulo não são sem significação. Assim o é de certa forma o Cristianismo. Êle deve encarnar-se nas civi-

lizações e formar cristandades. Mas essas cristandades serão sempre caducas e transitórias. Será necessário que a Igreja, após tê-las revestido, as rejeite como velhas vestimentas. E êsse despojamento é sempre doloroso. Assistimos a uma dessas crises. É preciso compreender sua complexidade e amplitude[3]. E se, por vêzes, as lentidões da Igreja irritam alguém, é necessário compreender a profundidade do drama que se apresenta, as imensas repercussões que decisões dessa ordem acarretam.

Estamos aqui na presença do mais delicado do problema. A posição justa deve passar entre dois escolhos igualmente perigosos, como assinalava o cardeal Suhard[4]. Um é o da integração, que consiste em manter as estruturas caducas confundidas com as realidades eternas. Identificando o Cristianismo com o momento de seu desenvolvimento, a integração diversifica-se, todavia, a respeito da diversidade dos arcaísmos: nostalgia de uma volta ao Cristianismo primitivo; vontade de restaurar uma nova idade média; apêgo desesperado ao Cristianismo burguês que morre. Existe, contudo, outro perigo, que é o do modernismo e que consiste em alijar o essencial juntamente com o caduco e a impedir a adaptação até sacrificar o depósito da fé. Aqui vemos que, se o Cristianismo está na História, com ela não se identifica. Sòmente sua periferia é atingida pela caducidade que alcança as civilizações; sua essência incorruptível escapa à lei do envelhecimento.

É, aliás, marca de certa falta de profundidade espiritual emprestar uma importância excessiva a essas formas exteriores. Temos dito muitas vêzes que era preciso saber renová-las para ter o direito de repetir que aí não está o essencial. O que se pede à Igreja é, primeiramente, dar a vida de Cristo; o que se pede a seus padres é, primeiramente, que sejam santos. É secundário estarem êles atualizados. Muitas instituições da Igreja levam a marca dos tempos em que elas nasceram, sem terem perdido, entretanto, seu valor vivificante. Pode-se dizer com propriedade que o monaquismo beneditino corresponde a uma estrutura econômica arcaica, que a Suma de São Tomás é ligada ao aristotelismo do século XIII, que a espiritualidade inaciana toma emprestado têrmos de cavalaria: isso não impede São Bento de ser o mestre da vida monástica, São Tomás

3. Ver Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme de l'Eglise*, pp. 306-332.
4. *Essor ou Déclin de l'Eglise*, pg. 34 e seg.

o dos pensamentos teológicos, Santo Inácio o dos Exercícios Espirituais. Não sejamos dêsses iconoclastas que desejariam destruir catedrais para substituí-las por igrejas de cimento armado. Pode-se construir igrejas de cimento armado sem entretanto destruir as catedrais.

Vemos assim em que sentido a Igreja está na História e como ela participa da lei da caducidade das civilizações. Mas, por outro lado — e êsse aspecto é muito mais importante — é a história profana que entra na história sagrada. Porque a história sagrada constitui, na realidade, a história total, no interior da qual se situa a história profana, que dela não é senão uma parte e que tem nela papel determinado. Cullmann bem acentuou que essas perspectivas eram aquelas dos pensadores cristãos desde as origens do Cristianismo[5]. Se os cristãos se interessavam sobretudo pelos acontecimentos essenciais da salvação, êles não deixaram de ter uma opinião sôbre a história profana. Já a Bíblia insistia sôbre a identidade do Deus do cosmo e do da Redenção. Ireneu retomará êste tema contra a gnose. É não sòmente a história humana, mas a totalidade da história cósmica que a história da salvação abraça[6]. Ela não se situa no interior do mundo da natureza e de uma história natural, nas quais faria irrupção. Mas engloba essa história mesma da qual é constitutiva. O Verbo redentor é o mesmo que o Verbo criador.

Para a tradição cristã, a história da salvação não começa com a eleição de Abraão, mas com a criação do mundo. Santo Agostinho repete-o muitas vêzes. A *narratio plena* começa: "No comêço Deus criou o céu e a terra". E nisso o ensinamento catequético não faz mais do que seguir a própria Escritura, que é a verdadeira história. Para Santo Ireneu, assim o é igualmente. Êle acentuou especialmente êsse ponto contra os gnósticos que distinguiam o Demiurgo criador do Deus redentor. A criação do universo é o primeiro ato de desígnio de Deus, que terminará na criação dos novos céus e da nova terra. Ela é uma obra admirável de Deus. Exprime, de uma parte, a radical dependência da totalidade do universo em relação a Deus. Mas é também uma ação histórica, um comêço

5. *Christ et le temps*, pg. 17.

6. Cirilo de Jerusalém marca bem isso: "Pelo espírito de profecia (que é inteligência religiosa da História), o homem, malgrado sua exigüidade, vê o comêço e o fim do cosmo e o meio do tempo e conhece a sucessão dos impérios". (P. G. XXXIII, 941 B).

dos tempos, e então. a êste título, faz parte da história da salvação.

Por outro lado, como acabamos de notar, a história da salvação acaba-se também por um acontecimento cósmico, a ressurreição dos corpos. Na realidade, seria melhor ainda designar esta ressurreição como a criação do nôvo cosmo, porque ela não diz respeito sòmente ao cosmo, mas a tôda a criação. Assim a história da salvação se situa entre duas ações de alcance cósmico englobando a totalidade do universo. Agostinho, aliás, coloca-as explicitamente em paralelo uma com a outra. A esperança da ressurreição é a que encontra mais objeção entre os pagãos: "Por que não crer que existirás depois de teres existido quando tu existes depois de não teres existido? Será difícil para Deus, Êle que fêz teu corpo, quando êle não existia, refazê-lo quando êle já existia?"[7]

Assim a história da salvação se situa entre essas duas ações cósmicas. Mas não são sòmente essas duas ações inicial e final que retumbam sôbre o cosmo inteiro. No centro da História, a ressureição de Cristo é também uma ação criadora. É, com efeito, o mesmo Verbo de Deus por quem tudo foi feito e que, na plenitude dos tempos, vem tudo refazer. "Como Êle é o Verbo do Deus todo-poderoso, cuja presença invisível é espargida em nós e enche o mundo inteiro, sua influência continua ainda sôbre o mundo, em tôda a sua extensão, largura, altura e profundidade; porque para o Verbo de Deus tudo está sob a influência da Economia Redentora, e o Filho de Deus foi crucificado por tudo, tendo traçado o sinal da cruz sôbre tôdas as coisas. Porque era justo e necessário que aquêle que se tornou visível trouxesse tôdas as coisas visíveis para participar de sua cruz, e é assim que, sob uma forma sensível, sua própria influência se fêz sentir sôbre as coisas visíveis. Porque é Êle quem ilumina as alturas, isto é, os céus; é Êle quem penetra nas profundezas dos lugares inferiores, é Êle quem percorre a longa estrada do Oriente ao Ocidente, é Êle quem atinge o imenso espaço do norte ao sul, chamando para o conhecimento de seu Pai os homens dispersos em todos os lugares"[8].

Isto se torna importante para nós. O homem moderno está habituado a conceber o mundo sob a forma de uma evo-

7. *De cat. rud.*, 46.
8. *Dém. Apost.*, 34: *Patr. Or.*, XII, pg. 773.

lução cósmica. Se não mostramos como a ordem cósmica é dominada pela cruz do Cristo, é submetida à sua ação soberana, há o perigo de a história sagrada perder-se na história natural, de Cristo dissolver-se no futuro cósmico. Certas visões cristãs sôbre a evolução não escapam inteiramente a êsse perigo[9]. É necessário mostrar que não se trata de uma evolução imanente, mas de ações criadoras do Verbo. O mundo do cosmo, visto dentro da perspectiva da história da salvação, é o lugar da ação do Verbo criador que o suscitou na existência, que não cessa de pronunciá-lo e que, após ter êle caído no poder das Potências, veio não destruí-lo, mas liberá-lo e transfigurá-lo.

O que é agora da relação entre a Igreja e a sociedade política e econômica? Dois excessos aqui se apresentam. Por vêzes parece-nos considerar o mundo da ciência e o da sociedade em relação direta com o Reino de Deus e ver-se-ia, de boa vontade, no progresso científico e no progresso social, meios de êste avançar, se não são mesmo os meios privilegiados. Vê-se o perigo dessa atitude. Ela não faz senão depreciar a própria ordem da Igreja e dos meios espirituais de sua edificação para exaltar o valor religioso da ciência ou da revolução. Ao contrário, outra atitude consiste em ver, no progresso científico e social, algo totalmente indiferente ou mesmo uma fôrça diabólica dirigida contra o reino de Deus. A ciência parece ser a pretensão do espírito humano em substituir-se ao Deus criador; a política, a pretensão da vontade do poder de unificar o mundo sob sua autoridade.

As duas teses são inaceitáveis. A sociedade política depende do plano da criação, não pode ser essencialmente má; mas, por outro lado, ela é arrastada para o mundo do pecado e daí então ela apresentará um aspecto demoníaco até que o pecado seja definitivamente destruído no julgamento final. Assim, a sociedade política, quando se erige em absoluto, no culto da nação, da democracia, do progresso, será a cidade de Satanás, que se opõe à cidade de Deus.

Isto tem um lugar de primeiro plano na antiga catequese, Retomemos o *De catechizandis rudibus*: "Duas cidades, a dos pecadores e a dos santos, percorrem a História desde a criação da humanidade até o fim do século; elas estão agora misturadas

9. LAMPERT, *Apocalypse of history*, pg. 29, chama a atenção sôbre êsse perigo

quanto aos corpos, separadas quanto às vontades; no dia do julgamento, elas estarão também corporalmente separadas. Todos os homens que se comprazem com a vontade do poder e com o espírito de dominação, com as grandes ilusões dos prestígios do mundo e todos os espíritos que amam essas coisas e procuram sua glória, a elas se submetendo, estão unidos numa mesma cidade. E mesmo quando êles lutam entre si por êsses bens, são levados aos mesmos abismos por um mesmo pêso de avidez e são aproximados pela semelhança dos costumes. E, ao contrário, todos aquêles que buscam humildemente a glória de Deus pertencem à mesma cidade"[10].

Agostinho introduz-nos aqui nas profundezas dramáticas da história da salvação. Como observamos em seu texto, as duas cidades compreendem homens e anjos. O drama humano mergulha num drama mais profundo, no conflito que opõe as potências espirituais que têm a humanidade cativa e os anjos de Deus dos quais Cristo é o Rei. Dêste conflito espiritual o conflito humano é como que a manifestação visível. Há, para Agostinho, como para todos os Padres, uma relação entre os maus anjos e as idolatrias terrestres. O conflito das duas cidades é o conflito dos adoradores do verdadeiro Deus e dos adoradores de ídolos. Ora, os adoradores de ídolos são os que fazem absolutas as realidades humanas. Os maus anjos das nações subsistem sempre e reaparecem quando uma nação, uma classe, uma coletividade, qualquer que seja, se toma por fim. Ou, no limite, quando a humanidade inteira se torna ídolo de si mesma.

Por outro lado, a cidade temporal pode entrar na história da salvação e nela ser assumida. Os príncipes e os poderosos dêste mundo podem entrar na cidade de Deus, quando "os próprios reis terrestres, deixando seus ídolos, em nome dos quais êles perseguiam os cristãos, reconhecem e adoram o verdadeiro Deus e o Cristo Senhor e quando concedem a paz à Igreja, embora seja sòmente uma paz temporal, para edificação de suas moradas espirituais"[11]. Mas não existe intermediário entre os dois. Não há uma ordem pròpriamente profana que entraria no plano de Deus sem entrar no plano de Cristo e da Igreja. Tudo que está fora desta linha, tudo que não reconhece a Soberania de Deus, pertence à cidade de

10. AGOSTINHO, *De cat. rud.*, 31.
11. AGOSTINHO, *De cat. rud.*, 37.

Satanás e à história carnal[12]. Sòmente, como lembra Agostinho, a fronteira não é visìvelmente determinada. Pode-se estar visìvelmente na Igreja e pertencer à cidade de Satanás e inversamente.

Assim se nos revela o sentido religioso da história das civilizações. Ela não é constituída por um progresso contínuo, como quer o evolucionismo, nem por uma seqüência de civilizações descontínuas e heterogêneas, como crê Spengler, mas por uma seqüência de *Kairoi*, de crises decisivas, que são, a cada vez, a explosão e o julgamento de uma civilização que pecou por excesso de *hybris* e a renovação da Igreja por essa purificação.[13] Êsses *Kairoi* são ao mesmo tempo a retomada do *Kairos* por excelência, que é a paixão e a ressureição de Jesus, e a antecipação do *Kairos* final, que é o julgamento final. Assim se encontram reconciliados os pontos de vista de Bultmann sôbre o julgamento como realidade sempre atual e a concepção do juízo final; para o indivíduo o julgamento é um presente perpétuo, mas é necessário, por outro lado, que tôdas as realidades do mundo conheçam esta crise que ao mesmo tempo as condena e as salva. Assim a iminência e a demora do julgamento são igualmente verdadeiras: a História é um perpétuo julgamento do mundo do qual a Parusia será sòmente o momento supremo.

12. Ver CULLMANN, *Chris et le temps*, pg. 127.
13. RUST, *Christian understanding of history*, pg. 130 e seg.

CAPÍTULO II

O CRISTIANISMO E AS CIVILIZAÇÕES

É um dos fenômenos mais importantes do mundo atual a constituição em grandes estados modernos dos povos até aqui submetidos à hegemonia do Ocidente. Isto é verdadeiro para o Extremo Oriente. Já há muito tempo o Japão realizou sua emancipação. Se a China está hoje sob o jugo comunista, ela nem por isso abalou sua dependência econômica dos Estados Unidos e da Inglaterra. A Índia acaba de proclamar sua independência e organiza-se poderosamente. O mesmo acontece com o Oriente Próximo. Sabe-se da efervescência que anima hoje o mundo árabe. Após a Turquia, o Egito trabalha para libertar-se. E, o último em data, mas não em importância, o Estado de Israel foi reconstruído após quase dois milênios de interrupção. É importante notar que se trata não sòmente de despertares políticos, mas também culturais. Se a Índia ou o Estado de Israel tomam emprestado ao Ocidente sua técnica econômica ou científica, êles se aplicam também a despertar suas tradições nacionais, religiosas, literárias, sociais. À agitação política do mundo árabe junta-se uma efervescência religiosa. É ao serviço de seus próprios ideais que os grandes povos empregam os meios da técnica moderna.

Ora, isso propõe um grande problema para a Igreja. Até o presente momento identificamos a civilização com a civilização ocidental. É esta civilização que nós cristianizamos. Ora, tomamos consciência hoje da vitalidade de outras civilizações não cristãs. Dir-se-á, talvez, que o Cristianismo se estende ao mundo inteiro. Mas é preciso prevenir-nos aqui contra uma perigosa ilusão. Ela não data de hoje. Já no século III depois de Cristo, Tertuliano pensava que o mundo inteiro era cristão. É verdade que existiam cristãos no mundo

inteiro então conhecido, isto é, na bacia do Mediterrâneo. Mas, na realidade, êsses cristãos eram principalmente colonos romanos. As populações indígenas não eram penetradas. E viu-se bem isso quando a civilização romana ruiu. Quando os colonos romanos deixaram as costas da África ou do Mar Negro, o Cristianismo deixou-as com êles. No século XVI, as grandes descobertas ampliaram as proporções do mundo conhecido. O Cristianismo estendeu-se então a todo o universo. Mas aqui ainda essa evangelização não passou das freguesias portuguêsas, espanholas, francesas e do que estava sob seu contrôle. E vê-se isso bem atualmente. Com o recuo da influência ocidental, também o Cristianismo recua nos antigos países coloniais. Êle continua a ser considerado, nesses países, um produto de exportação.

Diante dessa situação, a necessidade para o Cristianismo de encarnar-se nas civilizações do Oriente, do Oriente Próximo, da África aparece em tôda a sua exigência. Sòmente assim êle poderá lançar, nos povos que representam essas civilizações, raízes profundas. Hoje em dia o Cristianismo faz parte do patrimônio da cultura ocidental, porque a ela se incorporou. Há um Cristianismo ocidental, porque há nêle Santo Agostinho, Dante, Pascal, Camões. Mas assim não se passa com as outras culturas. Estas continuam integralmente pagãs. O Cristianismo aparece nelas como um corpo estranho. Êle não lhes inspirou nenhuma obra importante. Êle não faz parte da tradição. E isso tem uma grande importância missionária. Porque ao mesmo tempo êle permanece desconhecido das elites que são essencialmente guardiãs da tradição cultural de um povo. Êle não pôde atingir senão zonas periféricas. Tornar-se cristão parecerá como que uma traição aos olhos da cultura nacional. Não seria mais assim se o Cristianismo estivesse integrado nessa cultura. A cristianização da cultura aparece então como uma condição da conversão das elites, isto é, finalmente, uma inserção durável do Cristianismo num povo.

Assim esta evangelização das civilizações apresenta-se necessária. Ela é, entretanto, absolutamente normal. O Cristianismo não está ligado a nenhuma civilização particular. Êle não é uma obra de civilização. É uma irrupção de Deus na História. O fato de êle exprimir-se antes de tudo no mundo ocidental não significa que com êle se identifique. Não se deve esquecer, aliás, que a revelação se manifestou em primeiro lugar a uma raça e numa língua semítica. Cristo era

judeu e falava aramaico. A evangelização do mundo greco-romano representou uma primeira passagem da Palavra de Deus de um mundo cultural a outro. Estamos hoje em presença da necessidade de uma nova passagem. Não há, entretanto, aí, nada que não seja normal. E os últimos Soberanos Pontífices tão bem o compreenderam que têm insistido na necessidade do clero indígena.

Se esta evangelização das civilizações é normal, ela apresenta, todavia, imensas dificuldades, problemas consideráveis. A êstes problemas temos de olhar de frente, porque sòmente assim compreenderemos verdadeiramente a questão. O primeiro é que as civilizações não se apresentam em estado puro, mas estão impregnadas de elementos religiosos idólatras e não cristãos. Disto resulta que, para poderem ser assimiladas pelo Cristianismo, essas civilizações precisam primeiramente ser purificadas. Isso demanda muito tempo. A primeira reação de um indígena que sè converte é rejeitar, com o paganismo, as formas de arte ou de pensamento que a êle estavam ligadas e adotar o Catolicismo sob a forma que lhe deu o Ocidente. Repugnar-lhe-á ver dar às Igrejas formas de templos, tomar ares de cantilenas mágicas para delas fazerem cânticos à Santa Virgem. Foi o que se passou no início do Cristianismo. Com o paganismo os cristãos rejeitam, em primeiro lugar, a cultura greco-romana. Foram necessários vários séculos para consumir o seu veneno e desembaraçar os elementos de cultura. Era proibido, no início, a um cristão ser professor de gramática. Porque explicar Homero ou Virgílio a uma criança era ensinar-lhe o catecismo pagão. No século XVII, podia-se fazê-lo sem perigo de ver as crianças render culto a Diana ou a Esculápio; mas seriam precisos para isso quinze séculos de cristianização.

Uma segunda questão é a da dificuldade de fazer passar os dados de revelação de um mundo cultural e lingüístico para outro. O Cristianismo de tal modo se enraizou na cultura ocidental, que lhe tomou emprestado suas fórmulas teológicas, suas formas litúrgicas, suas organizações comunitárias a tal ponto que não se vê como êle poderia separar-se delas. Todavia não se deve esquecer que temos uma passagem dêste gênero nas origens do Cristianismo. Mas precisamente essa transferência do mundo semita ao mundo greco-latino foi uma operação muito delicada e que necessitou séculos. Quando São João traduziu o hebreu *dabar* pelo grego *logos*, praticou uma ação

de grande audácia. E já, anteriormente, a tradução da Bíblia hebraica para o grego em Alexandria havia sido um acontecimento de alcance incalculável. Mas essas traduções demandaram longos esforços. A palavra *logos* estava impregnada de ressonâncias panteístas ou racionalistas que se fizeram necessário eliminar. As heresias dos primeiros séculos foram a expressão das resistências da língua grega às novas realidades que se queria fazê-la exprimir.

Uma última questão se propõe; esta transposição é útil? Dissemos há pouco que o acesso à maturidade das culturas indígenas era um traço característico do mundo de hoje. Mas será certo que elas resistirão à fôrça de expansão da cultura ocidental? Na enumeração que faz de 22 civilizações da história humana, Toynbee[1] cita grande número delas que estão hoje desaparecidas: desaparecidas as antigas civilizações da bacia do Eufrates, Akkad e Sumer; desaparecidas as velhas civilizações da bacia do Mediterrâneo, hitita, do Egeu, etrusca; desaparecidas as antigas civilizações da América, os Incas e os Astecas. Não será igual para as civilizações da Índia, da China, da África? O futuro não nos reserva uma unificação do mundo pela cultura ocidental? E assim a identificação do Cristianismo e do Ocidente não exprime a lei inelutável da História? O que denominamos civilização ocidental é a civilização simplesmente? As outras civilizações são algo mais que sobrevivências de um mundo acabado? E desde então não é normal que elas sejam necessàriamente superadas?

Êsses pontos de vista foram desenvolvidos vigorosamente por Karl Thieme[2]. Êle estabelece uma ligação estreita entre a Igreja e a civilização ocidental, que se identifica, para êle, com a civilização simplesmente. Como Karl Thieme chega a essa conclusão? Êle começa por assentar (p. 258) que, para haver História, são necessárias duas condições: de uma parte a permanência de um mesmo "portador" (*träger*) através de uma série de acontecimentos: a unidade geográfica não é suficiente: assim Canaã foi o palco de muitas séries de acontecimentos entre os quais não houve continuidade; e em segundo lugar, mudanças que constituem uma transformação: assim se pode dizer, segundo K. Thieme, que não existe história grega

1. *A study of history*, Nova York, 1947, pg. 50-201.
2. *Gott und die Geschichte*, 1948.

desde o segundo século antes de Cristo, história egípcia desde o desaparecimento dos Ptolomeus e inversamente que a China entrou na História no século XVI.

Ora, parece a Karl Thieme que essas condições não se encontram reunidas senão num único caso, o da civilização ocidental [3]. Aí sòmente encontramos, através dos estágios sucessivos do império romano da cristandade medieval, da civilização contemporânea, a continuidade de um mesmo portador. Assim o ocidente é o lugar da História (p. 246). E pelo contato com o ocidente, os outros povos do mundo entraram progressivamente na História. Ora, o representante supremo dos valôres da civilização ocidental, que é a civilização simplesmente, como a história ocidental é a história simplesmente, era o senado romano. Quando êle ruiu ao fim do Império, a Igreja tornou-se o recurso supremo e assim permaneceu (p. 249). Assim ela é ao mesmo tempo herdeira da sinagoga e do senado, da história sagrada e da história profana. Ela é ao mesmo tempo fonte de santificação e fonte de civilização. Ela é o acontecimento eleito (p. 273), o centro misterioso de tôda a História.

Não se pode afirmar mais fortemente a identificação da história e da civilização ocidental. Aqui ainda a tese apresenta elementos válidos. É certo que de fato a civilização ocidental tem um caráter privilegiado e que, de direito, os valôres de justiça e liberdade, constitutivos das civilizações, foram promovidos por ela mais que por nenhuma outra. Mas há perigo, parece-nos, de ligar excessivamente a Igreja e o Império, a romanidade e a latinidade; Karl Thieme é aqui muito severo para com o mundo oriental, tanto com o de Bizâncio quanto com o de Benares. O capítulo que êle intitula *Oriente e Ocidente* é o mais decepcionante do seu livro. Pensamos que há também uma civilização do Oriente, que há também uma história do Oriente. Certamente elas não encontram sua plena consistência senão quando esclarecidas pelos princípios dos quais a Igreja é a guardiã. Mas elas constituem preparações providenciais ao mesmo título que Grécia e Roma. A perspectiva em que se coloca Karl Thieme é muito estritamente européia. Em particular os problemas propostos pela teologia missionária nela aparecem como estranhos.

3. Ver do mesmo autor: *Geschichte der abendländischen Völkersfamilie*, Bachem, 1949.

Isto nos leva a algumas conclusões. É necessário reconhecer primeiramente que há uma unidade no espírito humano, a qual se exprime por certa verdade científica e metafísica[4]. Na medida em que o Ocidente atingiu certos valôres universais, êstes fazem parte do patrimônio da humanidade. As adaptações não podem influir senão sôbre as formas de expressão que estão ligadas às mentalidades particulares, não sôbre as verdades, as quais são válidas para todos. De outra parte, sob o simples ponto de vista histórico, é bem claro que dois milênios de expressão ocidental fizeram ser sempre necessário, para bem conhecer o Cristianismo, conhecer a cultura do Ocidente. Mas é preciso acrescentar, imediatamente, que isso não quer dizer, de maneira alguma, que êle não poderá exprimir-se, futuramente, sob outras formas culturais. É o que compreendeu admiràvelmente o grande beneditino chinês Dom Lou, no livro cujo título mesmo é um programa: *O Encontro das Humanidades*. Se, diz êle, fôr sempre necessário a um chinês saber latim para bem compreender o Cristianismo, será necessário, de hoje em diante, que o movimento não seja mais unilateral e que exista, para o futuro, no Ocidente, maior número de cristãos que conheçam as grandes culturas orientais. Porque os ocidentais terão de aproveitar, no futuro, riquezas do Cristianismo de expressão oriental. E é porque um dos melhores trabalhos que os universitários de hoje possam prestar à Igreja é iniciarem-se nas grandes culturas do Oriente, tornarem-se semitizantes, africanistas, indianistas. Êles contribuirão assim, poderosamente, para a catolicidade da Igreja.

A união dêstes pontos de vista permite julgar, objetivamente, esta difícil questão. Dissemos que a Igreja não se identificava com raça alguma, com nenhuma cultura, com nenhuma civilização e que, embora ela se tenha expressado primeiramente em língua aramaica, depois numa cultura helenística e enfim numa civilização latina, igualmente hoje deveria ela fazer-se chinesa com os chineses e hindu com os hindus "fazendo-se tudo a todos, para ganhá-los todos a Jesus Cristo". Mas se é verdade que a Igreja não se identifica com nenhuma civilização, é verdade, também, que seu contato com essa civilização constitui, para ela, um acréscimo eterno. E, para acolher a Igreja e arraigá-la em sua cultura, a China não deve rejeitar as riquezas de sua expressão latina, o que seria

4. Ver H. I. Marrou, La foi aux dimensions du monde, *Foi en Jésus-Christ et monde d'aujourd'hui*, Paris, 1949, pg. 188.

uma absurda xenofobia e um empobrecimento, mas acolhê-las como um maravilhoso acréscimo. A verdadeira Igreja é aquela que é, ao mesmo tempo, grega, latina, chinesa, hindu. A futura Igreja é aquela que terá atravessado tôda a História e incorporado tôdas as civilizações, a fim de apresentar-se diante do seu Espôso, com seu vestido matizado, para as núpcias eternas.

Assim a Igreja foi marcada externamente pela sua origem semítica, e a Palavra de Deus está ligada, para sempre, à língua hebraica. Assim a Igreja está unida para todo o sempre à civilização latina e à situação histórica que fixou em Roma a sede de Pedro. Há igualmente um helenismo eterno da Igreja. Insistirei sôbre êste último aspecto. Se a Igreja nasceu em país aramaico, sua adolescência transcorreu sob o céu da Élade e ela guarda para sempre as luminosas lembranças inscritas em sua liturgia e teologia. Somos semitas espirituais, disse Pio XI. Somos também helenos espirituais. O grande teólogo ortodoxo Florovsky escreveu admiràvelmente; "O helenismo tomou, por assim dizer, um caráter perpétuo na Igreja; êle se incorporou ao seu próprio tecido, como sendo a categoria externa da existência cristã. Não se trata certamente de helenismo étnico, nem da Élade ou do Levante moderno. Trata-se da antigüidade cristã, do helenismo dogmático, daquele da liturgia cristã, do ícone. Na liturgia encontra-se selado para sempre êste estilo helenístico da piedade dos mistérios, se bem que em certo sentido não se pode penetrar o ritmo da mistagogia litúrgica, sem passar por uma sorte de reelenização mística. O helenismo na Igreja não é uma etapa. Quando o teólogo se põe a crer que as categorias gregas estão ultrapassadas, isso significa que êle saíu do ritmo da comunhão. A teologia não pode ser católica senão no helenismo.[5]

Êste helenismo eterno da Igreja é marcado no estilo de sua liturgia. Batismo e Eucaristia são palavras gregas e, a cada missa, o *Kyrie Eleyson* repõe em nossos lábios a súplica da primitiva cristandade grega. Ainda mais a teologia cristã está para sempre penetrada de helenismo. Pois foi no meio grego que ela nasceu. A própria palavra teologia consagra êste laço do pensamento cristão e do meio onde êle foi formado. Foi com as palavras de Platão e de Aristóteles, foi em suas formas

5. *Dieu Vivant*, XIII, pg. 50-51.

de pensamento que ela se exprimiu primeiramente e isto está adquirido para sempre. E assim ainda é para a espiritualidade. Ascese e mística são duas palavras gregas, e, digam o que disserem Nygren e os que vêem nessa helenização uma deformação [6], é um maravilhoso e definitivo encontro de eros helênico, da nostalgia platônica do mundo inteligível e do ágape cristão, do dom totalmente gratuito do amor trinitário que responde superabundamente a êsse apêlo.

Mas, dirão, êste helenismo não é o fato da Igreja do Oriente e em que nos diz respeito? É precisamente isto que contesto. Êste helenismo é nosso. Êle pertence à *Catholica* tôda. Precisamente por não se ter compreendido isso, deixou-se cavar, entre a Igreja do Oriente e a Igreja do Ocidente, esta separação cultural que acabou por chegar ao cisma doutrinal. Dom Olivier Rousseau lembrou recentemente êsse tempo feliz no qual um amigo de São Jerônimo, Gerôncio, celebrava a Eucaristia sucessivamente em liturgia romana e em liturgia bizantina, sem que para isso fôsse necessário autorização, que parece supor que o grego é reservado aos bizantinos e não pertence à Igreja universal[7]. Do mesmo modo, Dom Lou não quer que a Igreja da China seja chinesa e a Igreja da Itália seja latina, mas que a Igreja da China seja chinesa e latina e que a Igreja da Itália seja latina e chinesa. Aí está a catolicidade, aí está o caminho da união. E nós, de nosso lado, trabalharemos renovando, no coração da Igreja romana, a corrente do helenismo cristão.

Assim o Cristianismo se encarnou na civilização ocidental e isto permanece sendo um grande bem, entra no plano de Deus e constitui algo de magnífico a que temos de ser fiéis. Mas não devemos esquecer que isso representa apenas certa encarnação do Cristianismo, que a mensagem do Cristianismo é absolutamente transcendente a tôdas as civilizações, a tôdas as culturas, que a palavra de Deus deve ser recebida por tôdas as nações, que, enquanto ela não penetrou profundamente em cada civilização, enquanto ela não se exprimiu em sua própria linguagem com as fôrças de seu pensamento, de sua filosofia, de sua arte, enquanto ela não se recuperou e consagrou as riquezas latentes, nós podemos dizer que há qualquer coisa que falta.

Isso cria o grande problema da unidade e da catolicidade da Igreja. É necessário que a Igreja seja uma *"Ecclesia una"*,

6. *Eros et Agapé*, trad. franc. 1942.
7. La question des rites grecs et latins, *Irénikon*, 1949, pg. 241.

uma só Igreja, porque não há senão um só Deus, um só Batismo, um só Cristo. Mas essa unidade da Igreja é, ao mesmo tempo, uma unidade católica: a unidade das civilizações, das nações na Igreja, no respeito à sua própria diversidade. Ora, existe sempre a tentação de reduzir a unidade à uniformidade, de concebê-la sob a forma de uma centralização, na ordem da organização, ou sob a forma de um modo comum de expressão, no que concerne às formulações teológicas. Ora, a verdadeira unidade é aquela que é, ao mesmo tempo, catolicidade: a que, dentro da unidade da fé, da unidade da Igreja, da unidade do dogma, da unidade da Eucaristía, se exprime através das diversidades de mentalidades, de culturas, de civilizações. É nisso, com efeito, que a Igreja se apodera do mundo para consagrá-lo e oferecê-lo a Deus. Do mesmo modo que Cristo se encarnou na raça judaica, do mesmo modo a Igreja deve encarnar-se em tôdas as nações do mundo para arrogá-las. É o aspecto propriamente missionário do problema ser a mensagem da Igreja ouvida por tôda parte.

Pode-se dizer que aqui ainda a nossa época é uma extraordinária época na história da Igreja. Em nosso tempo a Igreja tomou, mais do que nunca, consciência desta necessidade, porque, em nosso tempo, essas grandes civilizações não ocidentais se tornaram adultas e reclamam, de maneira legítima, serem tratadas não como filhas mais môças, mas, verdadeiramente, como irmãs iguais em direito, podendo exprimir-se segundo sua própria realidade. Há aí um fato de importância considerável. Pio XII foi o primeiro a exprimi-lo,[8] quando declarou que hoje não se devia mais considerar que sòmente o Oriente ou o mundo negro tinha algo a receber do Ocidente, mas que nós estaríamos presentes agora num mundo onde haveria trocas entre as diversas Igrejas, que o Ocidente teria a receber algo da cristandade chinesa, vietnamesa ou negra: enquanto que, de outra parte, essas cristandades teriam qualquer coisa a receber do Ocidente. Há aqui como que uma troca de bens, uma comunicação de riquezas. Isto constitui a verdadeira catolicidade, uma visão verdadeiramente missionária da Igreja.

Ora, muitas vêzes ainda não realizamos isso profundamente. É preciso existir em nós uma espécie de mudança de atitudes, qual seja, não mais nos surpreendermos com essas di-

8. *Mensagem de Natal*, 1945.

versidades como com um escândalo, mas admirá-las como uma riqueza. É quando deve desenvolver-se em nós uma atitude missionária. Ela consiste em não suportar isso como algo a que é necessário resignar-se embora seja deplorável, mas nela ver, ao contrário, a realização de um plano admirável de Deus, para o desabrochar de um Cristianismo sob diversas formas, dentro da unidade. É necessário, para isso, desapegar-nos das estreitezas, dos particularismos, das xenofobias, e amar esta Igreja variada, dentro de sua própria variedade.

CAPÍTULO III

A DIVISÃO DAS LÍNGUAS

É suficiente abrir a Escritura para dar-se conta de que a divisão das línguas tem uma significação do ponto de vista da história religiosa da humanidade. Ela aparece como conseqüência do pecado. No capítulo XI do *Gênese,* lê-se, com efeito, que os homens "formavam um só povo e tinham todos êles a mesma língua" (XI, 6). Mas, tendo querido, em sua ambição, construir em Babel, isto é, na Babilônia, uma tôrre que poderia ser vista das extremidades da terra e que teria sido o símbolo de uma dominação mundial, Iavé "decidiu confundir sua linguagem de sorte que êles não entendessem mais a linguagem uns dos outros" (XI, 7). É de notar que esta questão constituíu objeto de muitas reflexões entre os antigos teólogos judeus e cristãos. Ela estava entre êles em relação com a doutrina dos anjos das nações [1].

Partiremos de um texto do *Contra Celsum,* V, 30. Orígenes e Celso estão de acôrdo em admitir que Deus dividiu a terra entre anjos e que cada um dêles recebeu um território e os habitantes que o ocupam. Mas Orígenes diverge de Celso sôbre a explicação a dar a essa distribuição. Para o escritor pagão, ela constitui uma ordem primitiva e inalterável[2]. Orígenes opõe a êste ponto de vista que a distribuição teve, então, por princípio, o acaso ou o arbitrário. Ora, sabe-se que todo o seu sistema consiste em ver na desigualdade de condições, as dos anjos como as dos homens, a conseqüência de méritos

1. Ver E. PETERSON, Le problème du nationalisme, *Dieu vivant,* XXII, pg. 89.

2. Sôbre a concepção helenística da imutabilidade das religiões nacionais ver E. PETERSON, *Das Monotheismus als politisches Problem, Theologische Traktate,* pg. 74 e seg.

e deméritos anteriores. É necessário, então, justificar esta distribuição.

Orígines liga-a à história da Tôrre de Babel. Todos os homens formavam, na origem, uma só nação. Êles habitavam uma mesma região, o Oriente. Falavam uma mesma língua, o hebraico. Eram governados por Iavé. Mas êles abandonaram o Oriente e desceram para a planície de Sennaar. Lá quiseram conquistar o céu. Para castigá-los, "Deus entregou-os aos anjos mais ou menos maus, que impuseram a cada um sua própria língua e os conduziram pelas diversas regiões da terra, segundo êles mereciam, uns em região tórrida, outros em região gracial. Sòmente Israel, que não abandonou o Oriente, guardou sua língua original e permaneceu no quinhão de Iavé." (*Contra Cels.*, V, 30-31)[3].

Tudo isso nos deixa entrever um conjunto de doutrinas sôbre os anjos das nações considerados como anjos bons a quem Deus confiou uma missão junto aos povos do mundo. Esta doutrina deve ser distinguida daquela da queda dos anjos maus, que representarão, também, um papel junto às nações. Esta presidência dos anjos às nações deve ser aproximada da de seu papel no cosmo. Em um e outro caso, os anjos não são responsáveis pelo culto que os homens podem prestar-lhes e do qual os homens são os únicos culpados[4]. Esta doutrina aparece em segundo plano na doutrina de Paulo sôbre a privação das potências angelicais: estas, com efeito, não são consideradas por êle como más, e sim como tendo representado um papel temporário, análogo àquele que representaram no dom da lei judaica, e que termina com a vinda de Cristo[5]. É esta doutrina que Orígenes integra explìcitamente na perspectiva cristã.

Ao mesmo tempo aparece-nos o interêsse geral dessas doutrinas. Elas dizem respeito, diretamente, à teologia cristã da História. Elas explicam, com efeito, o paradoxo da história presente onde se encontram coexistindo a antiga ordem

3. Ver sôbre o conjunto da questão em Orígenes JEAN DANIELOU, *Origène* pg. 222-235; ETIENNE BETTENCOURT. *Doctrina ascetica Origenis*, 1945, pg. 126-130.

4. Ver A. LEFÈVRE, Ange ou Bête, *Satan* (*Etudes carmélitaines*), pg. 22.

5. Ver L. BOUYER, *La vie de Saint Antoine*, pg. 180-211; P. BENOIT, *Les Epîtres de la captivité* (Bible de Jérusalem), pg. 61.

das nações, que corresponde à economia dos anjos, e a nova ordem da Igreja, onde todos os homens estão reunidos sob a realeza única de Cristo [6]. Elas vêm juntar-se, também, às pesquisas modernas sôbre os mitos. Os psicólogos modernos das religiões apresentam as nações como sempre prontas a hipostasiar em divindade seu inconsciente coletivo. Mas não podemos ver aí o culto idólatra prestado pela nação a seu anjo protetor.

Ora, aqui, Orígenes é o eco das tradições judaicas[7]. Numa versão do *Testamento de Neftali* lemos, com efeito: "Não esqueçais o Senhor vosso Deus, que foi escolhido por nosso pai Abraão ao tempo da Faleg, quando as nações foram separadas. Porque, a êsse tempo, o Senhor descia dos céus trazendo setenta anjos para servirem-no, com Miguel à frente. Êle lhes ordenou ensinar às setenta famílias descendentes de Noé setenta línguas. Mas a língua sagrada, o hebraico, permaneceu sòmente na casa de Sem, onde nasceu Abraão, vosso pai. Nesse tempo Miguel disse, da parte de Deus, às setenta nações: Vós sabeis a conspiração que formastes contra Deus. Agora escolhei aquêle que adorareis e que será vosso intercessor. Nemrod respondeu: Ninguém é maior para mim do que êsse que ensinou, em uma hora, a meu povo e a mim, a língua Kush. Assim responderam Put, Tubal, Javan e os outros. Sòmente Abraão escolheu o Senhor. Então o Senhor dispersou as nações e deu a cada uma seu quinhão. Só a casa de Abraão permaneceu com o Senhor"[8]. (Charles, *Pseud.*, p. 363).

Os elementos comuns entre esta narração e a de Orígenes são manifestos: as nações são repartidas entre os anjos; cada anjo ensina sua língua ao povo ao qual êle foi preposto; só Israel mantém a língua original, que é a hebraica; a eleição de Israel é representada como uma conseqüência de sua fidelidade. Notam-se, todavia, diferença: o *Testamento* distingue dois momentos sucessivos: a divisão das línguas, que aparece anteriormente à conspiração de Babel, e a dispersão, que segue a escolha de cada nação, à exceção de Israel, de seu anjo para sua divindade; neste segundo episódio, Abraão aparece como representante de Israel. Um último traço não estava no texto

6. Ver O. CULLMANN, *Christ et le temps*, p. 177 seg.

7. Ver. E. SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4.º Aufl., II, p. 406, nota 42.

8. Isso se encontra textualmente na *haggada* ulterior. Ver W. LUECKEN, Michael, p. 13-14.

de Orígenes: a doutrina da descida dos setenta anjos. Mas nós encontramos, de uma parte, em nosso autor, numa passagem misteriosa do *Tratado dos Princípios;* Orígenes escreve: "A descida no Egito dos setenta homens de Israel (*Gên.*, XLVI, 27) designa a descida dos santos padres (= os anjos) ao mundo, permitida pela Providência para a instrução do gênero humano" (IV, 3, 11-12). É impossível não reconhecer aqui a *haggada do Testamento de Neftali.*

Pode-se notar que todos êsses traços se encontram em outro ponto da antiga tradição judaica. A repartição das nações entre os anjos aparece já na versão dada pelo *Deut.*, XXXII, 8: "Quando Deus adjudicou às nações sua herança, fixou os limites dos povos segundo o número dos anjos de Deus[9]". Esta descida dos anjos a quem Deus confia as nações é igualmente uma tradição, distinta da queda dos anjos maus. Ela é encontrada no *Livro dos Jubileus* (IV, 15)[10]. O número de setenta para os anjos pastôres dos povos está no *Henoch*, LXXXIX. O papel de Abraão, no momento da dispersão das nações, aparece no *Liber Antiquitatum*, do Pseudo-Filon, que é do primeiro século depois de Cristo (IV, 1-18; Kisch, 127-130). A idéia de que os homens renderam um culto aos anjos, em particular sob a forma de religiões astrais, é antiga (*Sap.*, XIII, 3; *Col., II*, 17). O caráter do hebreu, revelado por Deus, está no *Jub.*, XII, 26.

Mais precisamente ainda, a idéia de que os anjos foram enviados por Deus para punirem os homens, por ocasião do episódio de Babel, confundindo-lhes a linguagem e dispersando-os, que é pròpriamente a de Orígenes, encontra-se em Filon de Alexandria. Trata-se de um comentário do *Gên.*, XI, 7, a própria narração da confusão das línguas. O texto do *Deut.* diz: "Vinde, desçamos e confundamos-lhes a linguagem". Esta pluralidade pode ser interpretada num sentido politeísta. E, efetivamente, encontramos uma tradição desta espécie. Assim em Flávio Josefo: Tendo enviado ventos, os deuses destruíram a tôrre e deram a cada um uma língua particular" (*Ant. Jud.*, I, 4, 3). Igualmente também Abidenos (Eusébio, *Prep. Ev.*, IX, 14, 12). Filon toma posição contra esta interpretação. Não é aos deuses que Iavé se dirige, mas aos anjos: "Deus, que é um, tem em tôrno de si podêres inefáveis, que

9. Ver. *Eccli.*, XVII, 14; FÍLON, *Post Cain., 26.*
10. Ver H. J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher zeit*, p. 11, nota.

acodem e conservam a criação e a quem são confiados, também, os castigos" (*Conf. ling.*, 34, 171). Sòmente "certos homens, ofuscados pela beleza dêsses podêres, os divinizaram e os chamaram deuses" (173). Estas últimas palavras bem parecem fazer alusão diretamente a uma narração onde a confusão de línguas era atribuída aos deuses, como é o caso em Josefo e Abidenos. E é ainda a esta mesma tradição que Fílon alude quando se refere à opinião dos exegetas que, atendo-se à letra do texto, vêem no episódio de Babel a origem de "diversos dialetos gregos e bárbaros" (190, 38) [11].

O que é interessante neste texto é que a doutrina dos anjos das nações nos aparece na sua própria gênese, como um esfôrço para conciliar o monoteísmo judeu com a existência dos deuses nacionais.[12]. Fílon encontra-se em presença de tradições sincretistas, mais ou menos impregnadas de politeísmo. É notável, ademais, que todo o tratado *De confusione linguarum* seja uma polêmica contra a assimilação das narrações bíblicas aos mitos pagãos, tal como escritores como Abidenos haviam podido realizá-la. Fílon não rejeita totalmente essas tradições. Mas êle as interpreta de acôrdo com as exigências da ortodoxia judaica. É êle o primeiro a ter introduzido os anjos na narração de Babel para responder a êste problema ou é êle o eco de tradições anteriores? O que é certo, em todo caso, é que êle é o primeiro no qual esta exegese aparece.

Assim é todo um conjunto de tradições judaicas das quais Orígenes é o herdeiro. A questão que se propõe é saber se essas tradições foram tiradas por Orígenes diretamente dos apócrifos judaicos, que êle conhecia bem, ou da conversação dos rabinos, com os quais êle tinha relações ou, então, se êle as encontrou já assimiladas na tradição cristã. Ora, é certo que encontramos, nas origens do Cristianismo, entre os rabinos convertidos da Palestina, uma elaboração teológica judeu-cristã a qual incorporou ao Cristianismo grande número de tradições judaicas, em particular no domínio da angeologia. É o eco dessas especulações que encontramos em obras como o *Evangelho de Pedro* ou *A Ascensão de Isaías*. Elas também consti-

11. A ligação entre a divisão das línguas e a guerra (*Conf.*, 4, 10), que discute Fílon, aparece também no texto de Abidenos: "Os homens, que até então falavam uma só língua, receberam dos deuses línguas diversas; em seguida a isto, a guerra explodiu entre Saturno e o titã" (Eusébio, *Prop. Ev.*, IX, 14).

12. Ver G. Foot-Moore, *Judaism*, I, p. 226.

tuem essas tradições orais que nos transmitiram Papias, Ireneu e Clemente e que êles fazem remontar a presbíteros, contemporâneos dos apóstolos, que bem parecem ser rabinos convertidos. São elas, enfim, que encontramos no judeu-cristianismo heterodoxo, tal qual nos foi dado conhecer pelas narrações pseudo-clementinas.

Encontramos, de fato, certos pontos de contato entre o texto de Orígenes e as narrações pseudo-clementinas[13]. *Hom.*, VIII, 12 apresenta a concepção de uma descida de anjos que vêm cuidar dos homens. Esta passagem compreende a idéia de uma encarnação dos anjos, que reencontramos em Orígenes. Por outro lado, *Rec.*, I, 30 diz-nos que o hebreu, que havia sido dado por Deus ao gênero humano, ficou sendo a língua comum até a II geração e que então os homens, tendo deixado o Oriente, receberam, cada um, seu próprio território, que designaram em sua própria língua[14]. Notar-se-á que, como no *Testamento*, diferentemente de Orígenes, esta divisão dos povos e das línguas não é colocada diretamente em relação com a Tôrre de Babel.

A ligação da repartição dos povos entre os anjos e da distinção das línguas aparece em *Hom.*, XVIII, 4: "Segundo o número de filhos de Israel, que eram setenta, quando êles entraram no Egito (*Gên.*, XLVI, 27), o Pai delimitou com setenta linguas as fronteiras das nações. A seu Filho, que é chamado Senhor, Êle deu, como sua parte, os hebreus e declarou que Êle seria o deus dos deuses, quero dizer, dos deuses que receberam, como sua parte, as outras nações. Mas o Filho deu a Lei que está em vigor entre os hebreus." Os *Rec.* (II, 42) conhecem, de outra parte, a divisão de setenta (ou setenta e dois) povos e sua repartição entre os anjos. Êles acrescentam que êsses anjos são tomados por deuses por aquêles de que são encarregados conquanto êles próprios não se atribuam essa dignidade[15]. É interessante aproximar do primeiro dêsses textos a passagem de Orígenes no *Tratado dos Princípios* vendo nos setenta homens de Israel, que desceram no Egito, o símbolo dos setenta instrutores.

---

13. Ver R. Cadiou, Origène et les homèlies clémentines, *Rech. Sc. rel.*, 1930, p. 506 e seg.
14. Ver H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, p. 18-19.
15. Sôbre a hesitação entre 70 e 72 quanto ao número dos povos, ver Jean Danielou, *Sacramentum futuri*, p. 138, nota 2.

Assim, quase todos os traços que nos apresentavam os textos de Orígenes se encontram na tradição judaica. Certos elementos, entretanto, são originais. Orígenes esmiuça, como nenhuma das nossas fontes, o papel dos anjos na revelação das línguas. Êle insiste ainda mais no *Hom. Num*: "Quando Deus diz, no Gênese, dirigindo-se, sem dúvida, aos anjos: Vinde, confundamos suas línguas, não é necessário pensar que são os anjos diferentes que deram aos homens línguas e idiomas diferentes, um dando a seu povo a língua babilônica, outro, a língua grega" (XI, 4)? Do mesmo modo a separação das línguas aparece em Orígenes como um castigo, mais do que na *haggada* judaica. Mas podemos perguntar-nos se isso é devido a uma elaboração própria do nosso autor ou se êle representa tradições judaicas que nós não temos. Como quer que seja, êsse é o esfôrço mais poderoso que foi tentado para precisar a condição da humanidade a que corresponde a divisão das línguas.

Mas êste conjunto de coisas será revolvido pela vinda de Cristo. Esta significa, com efeito, o aparecimento de uma nova ordem na qual o Verbo de Deus suprime os intermediários no seu govêrno do cosmo e da História. Os anjos acham-se assim depostos da prefeitura que lhes dera Deus na ordem primitiva. Êste é um tema caro a São Paulo. O texto essencial é o da *Epístola aos Colossenses*: "Êle despojou os principados e as potestades e expô-los ousadamente em espetáculo, triunfando sôbre êles pela cruz" (II, 15). Êsses principados são aquêles aos quais as nações estavam submissas: "Quando éreis crianças, estivestes sob a escravidão dos rudimentos do mundo, servíeis aos que, por natureza, não são deuses. Mas agora que conhecestes a Deus, ou melhor, que fôstes conhecidos por Deus, como voltareis a êsses pobres e fracos rudimentos, aos quais de nôvo quereis sujeitar-vos". (*Gál.*, IV, 3-9). Aí está esta primeira ordem onde os homens tinham os anjos por prepostos.

Ora, isso é, com Jesus Cristo, um mundo abolido. Deus exaltou Cristo "acima de todo poder, de todo principado, de tôda dominação e de tudo aquilo que se pode nomear. Êle submeteu tudo a seus pés". (*Efés.*, I, 20-21). Os exegetas discutem para saber se os podêres vencidos são bons ou maus. Cullmann julga-os maus, Benoit crê-os bons, Cerfaux considera-os ambíguos. Na realidade, trata-se, ao mesmo tempo, da abolição de uma ordem estabelecida por Deus e de uma deposição

de todos os anjos. Mas como essa ordem estava pervertida pelos anjos maus, esta deposição toma a aparência de uma vitória alcançada por Cristo contra os podêres rebeldes[16].

Esta distinção foi bem vista por Orígenes. Êle é o primeiro a mostrar-nos os anjos bons saudando a vinda de Cristo, que vem em seu socorro, e colocando-se espontâneamente a seu serviço: "Esta — a vinda de Cristo ao mundo — foi uma grande alegria para os pastôres, aos quais foi confiado o cuidado dos homens e das nações." (*Ho. Luc.* 72). Isso já parece o pensamento de São Paulo, segundo Cerfaux:" Os anjos conservaram intata sua primeira deputação ao govêrno da criação e submetem-se plenamente ao reinado de Cristo" [17].

Mas acontece de outra forma com os maus anjos das nações: "É no Cristo que se cumpre essa palavra da Escritura: Tua descendência receberá em herança as cidades dos teus inimigos. Assim a cólera se apoderou dos anjos que tinham os povos sob seu domínio, vendo Cristo tirar-lhes os podêres que tinham sôbre êles. Assim está escrito: Os reis e os príncipes da terra levantaram-se contra o Senhor e seu Cristo" (*Ho. Gen.*, IX, 3). Não foi sòmente seu poder, mas sua falsa ciência que Cristo veio destruir: "Quando os príncipes das nações viram o Senhor vir ao mundo para destruir tôdas as doutrinas da falsa ciência, êles lhe armaram ciladas" (*De Princ.*, III, 3, 2).

Qual é a conseqüência desta deposição dos anjos em relação às esferas nacionais e culturais às quais êles eram prepostos? Com seus protótipos celestes, são elas também abolidas? Com o politeísmo, desaparece também a diversidade das nações, das línguas e das culturas? Podem ser dadas a esta questão diversas respostas que estão em relação com as diversas concepções da escatologia.

Um fato é certo: Cristo inaugura uma nova esfera de existência onde tôdas as antigas distinções são abolidas. Na economia antiga, fundada sôbre a distinção das nações, das línguas e das culturas, uma nova ordem é substituída onde tudo é unificado em Cristo. E esta unidade é assinalada no Pentecoste pelo milagre das línguas, que é a contrapartida da história de Babel. Doravante a comunicação está restabelecida

16. Ver J. DANIÉLOU, *Les anges et leur mission*, p. 36.
17. *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 83. Ver EUSÉBIO, *Dém.*, IV, 10.

entre as diversas partes da humanidade. Elas reencontraram uma linguagem comum. E, por outro lado, elas não têm mais outro Pastor senão aquêle que é o Príncipe dos Pastôres. A realeza de Cristo, como bem o viu Cullmann, é atual e estende-se a tôdas as esferas da existência humana.

Mas qual é a relação dêste reinado atual de Cristo e dos reinados terrestres? Duas interpretações contradizem-se a êsse respeito. A primeira é a de Eusébio. Para êste, a unificação do mundo já está realizada no plano político e temporal. Com o politeísmo, a divisão das nações é abolida. A unidade do mundo está realizada pelo Império cristão. A monarquia é a expressão do monoteísmo. O reino de Cristo não é então sòmente a esfera da Igreja, que ecoará apenas escatològicamente na temporal. Êle é atualmente realizado no plano político e cultural.

A doutrina que está no segundo plano desta visão é aquela da relação rigorosa dos domínios políticos e angélicos. Se os anjos são destituídos, as nações, que são apenas sua manifestação visível, devem também desaparecer. Assim, do monoteísmo resulta a monarquia universal como sua conseqüência normal. Desta resulta a paz, visto que as divisões de nações eram a fonte da guerra. A *pax romana* é identificada com a *pax messianica*. A cultura romana absorverá as culturas nacionais e a divisão das línguas introduzidas pelas potências de Babel. A vitória do Logos sôbre as potências no mundo celeste corresponde à vitória do imperador, lugar-tenente do Logos, sôbre as nações no mundo terrestre[18].

Mas a esta concepção, que será aquela do Império Bizantino e do Santo Império, opõe-se outra, que era aquela de Orígenes. A unidade do mundo não será realizada plenamente senão escatològicamente. Até aí esta unidade corresponde à esfera da Igreja, onde tôdas as diferenças são abolidas. Mas a Igreja coexiste com o mundo das nações. As potências destituídas guardam um poder até a Parusia. A tensão entre a esfera do reino de Deus e a dos reinos terrestres continua, portanto, a existir. No estádio anterior, a divisão das nações e das culturas permanece sendo ainda a lei da ordem natural.

Assim a divisão das línguas, como a das nações, aparece como um aspecto da condição humana pecadora. Ela não

18. Ver sôbre tudo isto, PETERSON, *Monotheismus als politisches Problem, Theologische Traktate*, pp. 49-147.

corresponde à sua primeira vocação. Por isso a nostalgia da unidade trabalha obscuramente os homens. Mas, ao mesmo tempo, ela representa uma ordem de Deus. Ela estabelece condições que são adaptadas á natureza do homem decaído. Ela cria um meio natural na medida de sua fraqueza; e será perigoso desconhecer êsse meio natural. Tôda tentativa, por conseqüência, para reconstituir, por meios humanos, a unidade lingüística apresenta caráter ambíguo. É uma espécie de paródia da unidade verdadeira, que era a do Paraíso, e suscita o castigo de Deus. Só Êle pode dar essa unidade novamente, mas não é mais uma realidade dêste mundo. Ela está ligada precisamente à restauração do homem no Paraíso. Esta restauração existirá em plenitude no fim dos tempos. Nesse momento, como diz o *Apocalipse,* homens "de tôda nação, de tôda tribo, de todo povo e de tôda língua" louvarão o Cordeiro a uma só voz (VII, 9). Mas essa unidade escatólogica já está misteriosamente começada com Cristo, que já restaurou o homem no Paraíso. E a manifestação dessa unidade aparece precisamente numa cena paralela àquela de Babel, e que é a de Pentecoste. Nesse dia, com efeito, os Apóstolos, "cheios do Espírito Santo, puseram-se a falar outras línguas" e o povo, "composto da multidão de tôdas as nações que estão sob o céu, ficou transtornado, porque cada um os ouvia falar na sua própria língua" (*Atos,* II, 4-6).

Do mesmo modo que em Babel a divisão das línguas havia sido o sinal da ruptura da unidade humana pelo pecado, assim também a restituição da unidade humana pelo Cristo, no Espírito, manifesta-se visìvelmente pelo fato de os homens compreenderem-se novamente. Mas isso é sòmente um sinal. Esta unidade é uma unidade "escondida". Somos filhos de Deus, diz São João, mas o que nós seremos um dia não foi ainda manifestado". A Igreja é o sacramento, o sinal visível desta unidade, e as línguas litúrgicas internacionais, latim, grego, eslavo, disso são à expressão lingüística. Mas a condição humana permanece sendo a da divisão das línguas. Se o pecado já está vencido, as conseqüências do pecado, a morte, a doença, a divisão das línguas, o serão sòmente na ressurreição dos corpos.

Que atitude desde então será a do cristão diante da divisão das línguas? Porque êle crê que a unidade lingüística é uma realidade escatológica, porque êle pensa que tôda tentativa imperialista ou sincretista da unificação lingüística da humanidade

é sacrílega, vai êle resignar-se a ver os povos fechados cada um em seu próprio universo, sem comunicação uns com os outros? Isso seria uma inaceitável demissão. Nem essa é, de forma alguma, a concepção cristã. O Cristianismo crê numa unidade da sociedade humana, mas essa unidade não é a de uma uniformidade que destrói as diferenças providenciais. É aquela de uma comunidade na qual cada um dos membros é complementar dos outros e necessita dela.

Não devemos, portanto, suportar impacientemente a existência de culturas diferentes da nossa e querer destruí-las para impor-lhes a nossa. Mas, ao contrário, devemos pensar que necessitamos destas culturas para completar a nossa. Nada é mais tolo que um particularismo lingüístico. A humanidade seria menos bela, se não existisse a China, a Arábia ou o Mundo Negro. Cada raça e, portanto, cada língua exprime certos aspectos insubstituíveis da natureza humana. Cada língua em particular tem seu próprio gênio, que exprime melhor certas noções. E isso importa ao Cristianismo. Sua mensagem única, exprimindo-se através dessas diversas culturas, como através de um prisma, manifesta melhor tais ou tais de seus aspectos. A Igreja é a Espôsa de que fala o Salmo, "vestida com uma roupa multicor", assumindo tôdas as culturas para consagrá-las tôdas à Trindade.

CAPÍTULO IV

DEPORTAÇÃO E HOSPITALIDADE

As transposições de população aparecem como um dos aspectos mais marcantes da desumanidade dos tempos em que vivemos. Vimos sucessivamente a Alemanha de Hitler arrancar de suas moradas as populações judaicas da Polônia e transferi-las para campos de concentração, a Rússia de Stalin substituir as populações prussianas da Alemanha oriental por colonos eslavos, o Estado de Israel expulsar de suas aldeias aproximadamente um milhão de árabes para ocupá-las com os emigrantes sionistas [1]. Não existe país que não contenha atualmente colônia de lituanos, de armênios, de russos exilados ou fugitivos, que, à margem das populações dos países onde se fixam, dão ao mundo atual a fisionomia movediça das antigas épocas de grandes migrações.

Êstes movimentos de população parecem-nos estranhos porque vêm romper a imobilidade aparente de um mundo onde os povos pareciam fixados em suas habitações. Mas, se olhamos as coisas do ponto de vista do pensamento bíblico, êles são, ao contrário, a manifestação mais aguda de uma instabilidade permanente dos povos, mal recoberta pela camada de uma civilização aparente, como o fogo de um vulcão por uma fina camada de cinzas endurecidas. Revela-se, assim, a situação radical da dispersão que é aquela da humanidade após o pecado. E, rompendo o quadro estreito das pátrias que os homens tentam reconstituir para si na terra, lembra-lhes que são, na realidade, apátridas; o que os faz assim unir-se é a condição humana,

1. Ver LOUIS MASSIGNON, Le problème des réfugiés et son incidence sur le Proche-Orient, *Politique Etrangère*, junho 1949, pg. 220 a 232.

que, na realidade, é mais profunda que as violências do mundo presente.

Com efeito, segundo a Bíblia, dissemos, a distinção das nações aparece como um dos aspectos da condição humana pecadora. É uma conseqüência do pecado de Babel. Vê-se, em seguida, seu caráter ambíguo e é aí que tocamos no mistério oculto nas deportações. De uma parte, esta distinção das nações é certa ordem: Deus "fixou o limite dos povos" (*Deut.*, XXXII, V, 8) e, a êsse respeito, as deportações vão contra a ordem estabelecida por Deus. O arraigamento a um torrão não constitui a primeira vocação do homem, mas corresponde à condição fixada por Deus ao homem pecador. Será perigoso desconhecer êsse meio natural. É por isso que tôdas as tentativas de internacionalismo fundadas sôbre a unidade da ciência ou sôbre a religião da humanidade são fustigadas pelo julgamento formulado por Deus sôbre Babel e apresentam um caráter de idolatria. Elas são uma recusa do homem a aceitar a condição que Deus lhe deu. Elas são um esfôrço para reconstituir, por êle mesmo, uma unidade que só pode vir de Deus. Elas só levam ao desarraigamento e à destruição. No quadro presente, as pátrias são a condição normal da vida humana.

Assim também as deportações aparecem como desumanas e contrárias à Lei de Deus. Elas violam esta "fixação dos limites dos povos", dos quais Deus fêz dos anjos os guardiões. Elas tornam culpados, também, aquêles que as realizam. Êles violam um preceito divino, arrancando, pela violência, aos lares fixados por Deus, os homens que os haviam recebido como seu quinhão. Tal é o pecado dos Reis da Babilônia, que tiraram o povo de Israel da terra que Deus lhe havia dado para deportá-lo às margens do Tigre e do Eufrates. Também Babilônia será maldita por ter violado o preceito divino:

> *Sim, no fogo de meu ciúme*
> *eu falei contra o que resta das nações*
> *que se atribuíram como possessão meu país*
> *para saqueá-lo*
>
> (*Ez.*, XXXVI, 5)

Se as deportações são um mal para os que as cometem, elas são também um mal para os que as sofrem. Desarraigan-

do-os do seu meio, elas os tornam um proletariado que constitui um fermento de dissolução, erigido contra tôda ordem existente.

Mas se a convulsão das condições normais da existência é um mal destruidor, ela pode ser ocasião de um bem maior. Se as pátrias, com efeito, são a condição normal do exercício da vida moral, elas constituem, também, um obstáculo. Na medida em que o homem nela se instala, êle esquece que elas são apenas realidades secundárias e provisórias e que, de fato, sua verdadeira vocação é a da unidade. A deportação, arrancando o homem à sua pátria terrestre, pode fazê-lo tomar maior consciência do fato de êle não ter aqui uma verdadeira pátria: "Enquanto estamos nesse corpo, somos estrangeiros longe do Senhor." (II *Cor.*, V, 6). E um escritor do segundo século, autor desconhecido da *Epístola a Diogneta,* escrevia magnìficamente dos cristãos: "Tôda terra estranha lhes é uma pátria e tôda pátria lhes é uma terra estranha"[2]. Qualquer que seja a terra aonde o exílio e a deportação o impilam, o cristão encontra nela uma pátria verdadeira, que é para êle a comunidade cristã, antecipação da pátria celeste: e mesmo quando está em sua pátria carnal, êle sabe que, na realidade, não é essa a sua verdadeira pátria. Mas êle se arrisca a esquecê-lo, e é então que a deportação, sacudindo essa ordem provisória, lembra ao homem seu mais alto destino.

Disto a Bíblia dá-nos um testemunho exemplar, o da deportação dos judeus para a Babilônia. Na teologia dos profetas, essa deportação aparece em primeiro lugar como um castigo para os pecados do povo eleito: "Meu povo esqueceu-me, êle ofereceu incenso ao nada. Igual ao vento do Oriente, eu o dispersarei" (*Jer.*, XVIII, 15-17). Mas, ao mesmo tempo, Iavé separa seu povo da terra carnal que tinha sido o primeiro objeto de sua promessa, para nêle suscitar a espera dos bens espirituais. Achamos esta idéia nos textos de inspiração muito próxima[3] do *Deuteronômio* e de Jeremias: "Iavé vos dispersará por entre os povos e tu o acharás, se o procurares com tôda a tua alma e com todo o teu coração" (*Deut.*, IV, 27).

2. *A Diogneta,* V, 5; trad. MARROU (Sources chrétiennes), pg. 63.
3. H. CAZELLES, Jérémie et le Deutéronome, *Rech. Sc. Relig.*, 1951, pg. 5-57.

Naqueles dias e naquele tempo,
os filhos de Israel virão
marchando e chorando,
buscarão o Senhor seu Deus:
Virão e se unirão ao Senhor
com uma aliança eterna, que nunca será esquecida

(*Jer.*, L, 4-5).

A isso não se reduz o papel dos judeus deportados. Em texto notável, a Bíblia mostra-nos nêles os Apóstolos de Iavé. A deportação transforma-se assim em missão. Ela é o meio pelo qual o nome de Deus será conhecido pelas nações pagãs:

Iavé dispersou-vos por entre as nações que o ignoram,
a fim de que vós conteis suas maravilhas e os façais saber
que não há outro Deus todo poderoso senão êle

(*Tobias.*, XIII,)4.

Assistimos aqui a uma espécie de inversão. A deportação toma um sentido positivo. Ao invés de ser um mal, torna-se um meio do bem. Constatar-se-á nos primórdios do Cristianismo que os missionários serão, por vêzes, escravos dos soldados cristãos arrancados à sua pátria e converterão seus mestres pagãos. Mas ainda haverá missionários que serão expatriados voluntários, que irão para essas terras estranhas para levar-lhes o testemunho de Cristo. Assim, no século XVII, os colonos franceses do Canadá; assim os missionários de hoje.

Mas, mesmo quando o exílio se torna um bem, mesmo quando êle é realizado voluntàriamente como ideal missionário, a dispersão é sempre marca do pecado e de que a humanidade é feita para estar reunida. Sòmente, essa reunião não é mais a unidade parcial das pátrias: ela não é tampouco a unidade artificial que a ciência opera; ela é a reunião escatológica de todos os homens em Cristo. Sòmente então é restaurada a unidade primeira, que constitui a verdadeira vocação do homem, anterior à divisão das pátrias. Mas essa unidade não é obra do poder do homem e não pode fazer-se em tôrno de um ideal humano. Ela é sòmente a constituição da sociedade dos Santos, unidos porque são filhos do mesmo Pai e tornando-se assim irmãos uns dos outros. É essa unidade que, segundo um texto notável de São João, um dos únicos, no Nôvo Testamento, a

que preocupa a questão da dispersão, é operada pela Cruz de Cristo: "Jesus devia morrer, não só para a nação, mas a fim de reunir entre si os filhos de Deus que estão dispersos" (*João* XI, 52).

Interpretem os historiadores essas deportações como quiserem. Vemos nelas um dos aspectos do mistério presente da História e, naqueles que a realizam, os instrumentos cegos dos desínios misteriosos de Deus, que sabe tirar de um mal aparente um bem oculto. "A deportação da Babilônia, escreve Butterfield, oferece-nos um notável exemplo do modo pelo qual o espírito humano pode sobrepujar os desastres e arrancar a vitória do extremo da derrota. Tivemos ocasião, nestes últimos anos, de fazer-nos uma idéia dos monstruosos horrores que acarretam os deslocamentos de população, e alguns dentre nós puderam adquirir por si mesmos uma visão de uma atribuição que é o equivalente de uma morte viva. Tais coisas produziram-se aparentemente no tempo dos turbulentos impérios do mundo antigo, a cuja crueldade nosso mundo está em vias de retornar. E, no entanto, o povo do Antigo Testamento mostrou que, por seus recursos anteriores, êle podia transformar a própria catástrofe em um trampolim para a realização do homem" [4].

A reaparição, em nosso tempo, da realidade antiga das deportações restitui também à atualidade outra realidade antiga, que constitui sua contrapartida, a hospitalidade. O problema da hospitalidade é assim impôsto pela realidade social atual. Ora, é necessário dizer, bruscamente, que o mundo cristão ocidental não estava preparado para enfrentar êsse problema. Lembro-me do testemunho de um dos nossos amigos chineses que fêz a pé a peregrinação de Pequim a Roma; êle constatava que, à medida que se aproxima, a hospitalidade ia diminuindo, o que é um pouco desagradável. Quando estava na Ásia Central, tudo ia muito bem; quando atravessava os países eslavos, ainda ia mais ou menos; mas, quando chegava aos países latinos, estava tudo acabado. Esta constatação um pouco brutal faz-nos sentir que há no novo mundo cristão ocidental de hoje uma carência no sentido de hospitalidade.

A hospitalidade é, em primeiro lugar, uma grande realidade humana. Os gregos viam nela um dos traços marcantes do povo civilizado e pode-se dizer, em certo sentido, que sua concepção

4. *Christianity and History*, 1949, p. 75.

de hospitalidade caracterizava o grau de civilização de um povo ou de uma raça. Compreender-se-á que conquista a hospitalidade representa se se recordar êste fato lingüístico impressionante: em muitas línguas, a mesma raiz designa o hóspede e o inimigo, e quer dizer que, na base dessas duas categorias, existe essa realidade ainda não diferenciada que é o estrangeiro. O estrangeiro, quer dizer, aquêle que não pertence à casta, à raça, à unidade biológica ou sociológica, pode ser considerado de duas maneiras: como o inimigo ou como o hóspede. E pode-se dizer que a civilização deu um passo decisivo e, talvez, seu passo decisivo, no dia em que o estrangeiro de inimigo se tornou hóspede, isto é, no dia em que a comunidade humana foi criada. Até então havia espécies humanas, como espécies animais, em guerra umas com as outras na floresta primitiva; mas, no dia em que no estrangeiro se reconhece o hóspede e o estrangeiro se encontra revestido, por isso, de uma dignidade singular ao invés de ser reservado à execração, nesse dia pode-se dizer que alguma coisa mudou no mundo.

Ainda não anunciei minhas raízes, cumpro agora meu dever: em latim, a palavra que significa hóspede é *hospes* e a palavra que significa inimigo é *hostis*. São dois derivados de uma mesma raiz. Aliás, em alemão, hospedaria é *Gasthaus*, onde *gast* representa o mesmo radical. Essas considerações são interessantes, pois a língua traz em si a história da civilização. Em grego, a palavra que significa estrangeiro, *xénos*, é suscetível tanto de tomar um sentido pejorativo, como quando se fala em *xenofobia*, quanto de tomar um sentido completamente positivo: *xénos* é o hóspede e a hospitalidade diz-se em grego *philoxénia*, amor ao hóspede. Valeria a pena pesquisar para ver se se encontrariam fenômenos análogos.

A condição primitiva do estrangeiro é-nos descrita no capítulo IV do *Gênese*. É o grito trágico de Caim, na soleira da história humana: "Eu serei errante e fugitivo sôbre a terra e quem quer que me encontre me matará"[5]. Normalmente, se se encontra o fugitivo, o errante, o estrangeiro, êle é morto. E o reverso é o dia em que, ao contrário, é acolhido como um hóspede e como um enviado de Deus. Podemos constatar êsse reverso, em particular, no interior de duas grandes civilizações que estão na origem da nossa: a civilização grega e a semítica.

5. *Gên.*, IV, 15.

No mundo grego em primeiro lugar, sabe-se a que grau de dignidade a hospitalidade foi levada. Ela remonta a muito longe na História. Podemos lembrar, nos poemas homéricos, as admiráveis páginas consagradas à hospitalidade e, em particular, o episódio em que Ulisses, voltando de suas peregrinações, atraca na ilha de Ítaca, apresentando-se em sua casa, sem ser reconhecido, como um estrangeiro e é recebido como hóspede pelo porqueiro Euméo e por Penélope. Nessa passagem podemos já entrever o caráter misterioso do hóspede, que é mais do que parece. Êsse hóspede é um desconhecido, cuja identidade será descoberta um dia. E nesse dia então muito se regozijarão por tê-lo recebido.

Por outro lado, num texto central para a civilização grega, nas Leis de Platão, achamos um parágrafo sôbre o estatuto do hóspede na cidade helênica. Depois de ter falado dos deveres para com os concidadãos, Platão trata dos que concernem aos estrangeiros: Consideremos desta vez nossos deveres para com o hóspede estrangeiro. É preciso dizer que são os mais santos dos compromissos; tôda a falta cometida para com êle é, em comparação com o que diz respeito aos direitos de um concidadão, falta gravíssima para com uma divindade vingadora. O estrangeiro, com efeito, estando isolado de seus camaradas e parentes, é, para os homens e para os deuses, o alvo de um amor maior. Quantas precauções se deve tomar, embora tão pouca prudência se tenha, para percorrer até o fim o caminho, sem cometer na vida nenhuma falta a respeito dos estrangeiros[6]." Quando lemos textos desta qualidade, compreendemos o que os gregos chamavam o amor ao hóspede e o respeito ao homem, seja êle qual fôr. E compreendemos o que é a civilização: essencialmente uma ordem de coisas, na qual o homem é respeitado, é amado, é tanto mais amado quando é mais fraco, mais isolado, mais infeliz E, ao contrário, tôda a ordem de coisas em que o fraco, o estrangeiro, é desprezado, rejeitado, suprimido, não é uma verdadeira civilização, mesmo quando nela se encontrem todos os aperfeiçoamento da técnica levada ao mais alto grau. É necessário, enfim, colocar a civilização onde ela está, é necessário deixar de colocá-la no progresso material, é necessário colocá-la em certo nível de humanidade. Ora, a acolhida do hóspede constitui um dos critérios mais tradicionais e mais certos para definir o que é a humanidade.

6. *Leg.*, 729 d-730 a.

Isto que achamos no mundo grego encontra-se, também, no mundo semita e, mais particularmente, no mundo árabe. É um fato conhecido que a hospitalidade nêle representa um costume ancestral e dos mais santos. Ainda hoje o beduíno do deserto pratica a hospitalidade como o faziam seus longínquos antepassados dos segundo e terceiro milênios antes de Cristo. A partir do momento em que alguém transpôs o umbral de sua tenda, êle é um hóspede, e, por conseguinte, sagrado, mesmo que seja um inimigo pessoal; quer dizer, o fato de ter entrado na comunhão do lar e, mais ainda, na comunhão de alimentação torna um homem, por isso mesmo, sagrado. Todo ato de violência ou de desprêzo a seu respeito pareceria extremamente grave. Recordamos essa narração bíblica, trágica, que é a história de Sodoma: um anjo, sob a forma de homem, é recebido na cidade de Sodoma e os habitantes querem fazê-lo sofrer infamantes ultrajes. Mas o castigo de Deus intervém; a cidade será destruída por ter faltado à hospitalidade.

Eis agora, ao contrário, a narração da hospitalidade. Como não relatar, depois de ter virado as páginas da Odisséia, uma passagem que serve como réplica na Escritura: a hospitalidade de Abraão nos carvalhos de Mambré. "Iavé apareceu-lhe nos carvalhos de Mambré, estando êle assentado à entrada da tenda, durante o calor do dia; êle ergueu os olhos e viu que três homens estavam diante dêle. Tão logo os viu, correu da entrada da tenda a seu encontro e, prostrando-se por terra, disse: Senhor, se achei graça perante teus olhos, não passes. Permiti que vos traga um pouco de água para lavar vossos pés, descansai sob esta árvore; vou buscar um pedaço de pão, refareis vossas fôrças e continuareis vosso caminho (*Gên* XVIII, 3). Vemos Abraão em seguida voltar à tenda ao encontro de Sara, deitar medidas de farinha, correr para o rebanho, pegar um novilho, dá-lo aos criados e apressar em aprontá-lo. Depois disso, postou-se diante dêles "de pé, sob a árvore, e êles comeram".

Abraão prosterna-se diante de seus hóspedes, lava-lhes os pés e dá-lhes o pão e o leite. Reencontramos aqui os gestos eternos da hospitalidade. Assim o lavapés aparece na Igreja como o primeiro serviço que se presta a um hóspede. É o rito que se conservou na liturgia da quinta-feira santa. Do mesmo modo no antigo ritual do Batismo parece que o que seguia o próprio Batismo era um conjunto dos ritos de hospitalidade; em tal momento lavavam-se os pés do nôvo batizado, ungia-se

sua cabeça com óleo e ofereciam-se-lhe leite e mel. A unção, com a qual se descansa o rosto fatigado pelo sol, é, com a água para os pés e a alimentação repartida, um dos sacramentos da hospitalidade. Dêsses gestos elementares, que encontramos já nas origens dessa civilização, a liturgia fará os sinais desta forma soberana da hospitalidade que é a recepção na Igreja pelo divino hóspede.

Mas o Cristianismo, elevando-os à dignidade da ordem sacramental, não consagra sòmente ritos antigos, prolonga e leva à sua perfeição a virtude da hospitalidade. Se estudarmos o Cristianismo primitivo, vemos que a hospitalidade tem nêle um lugar de relêvo e que aparece como uma das virtudes essenciais do cristão. Assim, do mesmo modo que a falta de hospitalidade no mundo do nosso tempo mostra que êle não é, malgrado as aparências, um mundo civilizado, assim a carência de hospitalidade entre os cristãos de hoje mostra o caráter superficial de seu Cristianismo.

Esta hospitalidade no Cristianismo não é sòmente particular. É um dos aspectos da vida oficial da Igreja, presidida pela hierarquia. A hospitalidade é uma das virtudes que se pede a um bispo, isto é, ao chefe da comunidade. São Paulo já escreve na *Primeira Epístola a Timóteo*: "É necessário que o bispo seja irrepreensível, casado uma só vez, sóbrio, circunspecto, honesto, hospitaleiro[7]". E, no segundo século, um autor popular de Roma, Hermas, dá-nos uma descrição simbólica da Igreja, a propósito de árvores que abrigam ovelhas: "São os bispos e os homens hospitaleiros que sempre puseram uma alegre e franca hospitalidade em acolher, sob seu teto, os servidores de Deus[8]". Então, é necessário dizer, um dos caracteres da Igreja primitiva era que o cristão estrangeiro que chegava a uma paróquia ou a um bispado (os bispos eram mais ou menos os nossos curas, mas não os curas das grandes paróquias de Paris, que seriam os arcebispos) encontrava a hospitalidade organizada. Êle só tinha de apresentar-se ao bispado e era recebido "alegre e francamente". É importante notar o caráter institucional da hospitalidade no Cristianismo antigo. Ela era dada por tôda a comunidade cristã sob a presidência de seu chefe. No mundo moderno, a hospitalidade foi descarregada sôbre as hospedarias ou albergues que, finalmente,

7. I *Tim.*, IV, 2.
8. HERMAS, *Le Pasteur, Sim.*, IX, 27, 2.

se tornaram hotéis simplesmente, isto é, lugar onde se paga para ser recebido e que não são, enfim, mais do que emprêsas comerciais. Medimos pela degradação da palavra *hotel* (não se deve esquecer que hotel vem de hóspede) a degradação da hospitalidade. Nossos irmãos protestantes dão-nos exemplos e o Exército da Salvação, em particular, realizou, neste domínio, grandes coisas: obras como a Casa da Mulher testemunham uma concepção verdadeiramente cristã da hospitalidade.

Mas há outro aspecto disso. Hospitalidade significa, com efeito, receber, mas também dar. A hospitalidade no Cristianismo supõe uma troca e tende à comunhão: ela é um esfôrço para abrir o que está fechado, alargar o que é estreito, restabelecer a comunicação entre os homens de maneira que a vida de Cristo possa circular na terra. Não cumpriríamos então a plenitude de nossos deveres se nos contentássemos com receber o estrangeiro que vem a nós. Devemos ser, por vêzes, o estrangeiro que vai para os outros. Nesse sentido, existe uma relação entre a hospitalidade e a missão. No Cristianismo primitivo, o missionário, desligado de tudo para devotar-se à evangelização, vivia essencialmente da hospitalidade daqueles que visitava e aos quais transmitia a mensagem de que era portador: "Em qualquer casa em que entreis, dizei primeiro: paz a esta casa. Morai nessa casa, comendo e bebendo o que aí houver. E dizei-lhes: o Reino de Deus está perto de vós" (*Luc.*, X, 5, 9).

Estas palavras projetam uma luz decisiva sôbre a matéria da hospitalidade. Já pressentíamos algo disso na civilização pagã. Vimos que o estrangeiro que chega às praias da Itaca é bem diferente do que parece ser. Vimos que os hóspedes que Abraão recebe são, na realidade, anjos. E a *Epístola aos Hebreus* dirá, ensinando a hospitalidade aos primeiros cristãos: "Não esqueçais a hospitalidade. Alguns, praticando-a sem o saber, hospedaram anjos" (XIII, 2). É uma alusão a Abraão. O estrangeiro, o hóspede pode ser sempre um anjo. Há sempre nêle um mistério. Não se sabe nunca quem êle é; ou antes, nós, cristãos, sabemos doravante quem êle é: porque Jesus Cristo o disse. O hóspede é Jesus Cristo. Jesus Cristo identificou-se expressamente com o hóspede. No discurso escatológico, lembrando aos homens que êles serão julgados, pronuncia estas palavras: Eu era estrangeiro e vós me acolhestes; e os povos dirão então: "Mas quando éreis vós estrangeiro e vos acolhemos como estrangeiro?". E Cristo respondeu: "Cada

vez que o fizestes a um dêsses pequenos, quer dizer, a um dos meus irmãos, foi a mim que o fizestes".[9]. Isso volta em outra parte no Evangelho: Aquêle que recebe em meu nome, recebe-me, e aquêle que me recebe, recebe quem me enviou"[10]. Ou ainda em São João: "Quem recebe aquêle que eu enviei recebe-me, e quem me recebe, recebe aquêle que me enviou[11]." Assim, é a Jesus que recebemos no hóspede, é sempre sòmente a Êle que recebemos. Êle se identificou para sempre com o hóspede: êle é o estrangeiro vindo ao mundo e que bate à porta de nossas casas: "Eis que venho à porta e bato. Se alguém ouvir a minha voz e me abrir a porta, eu entrarei em sua casa e jantarei com êle e êle comigo" [12]

Aí compreendemos a misteriosa mudança de perspectiva. Na realidade, na hospitalidade, o mais favorecido não é o estranho que chega, mas aquêle que recebe. Receber um hóspede é um favor, uma graça. Para Benares é uma honra para uma família receber um de seus mendigos voluntários, estudantes ou velhos, que vivem só da hospitalidade. E quando, ao meio dia, êles vão pedir um pouco de arroz, recebe-os com o maior carinho. Assim é isso *a fortiori* para o cristão. E' assim que, na regra de São Bento, que guardou fielmente as tradições do Cristianismo primitivo e que é, talvez, o texto pelo qual mais nos comunicamos com a antiga tradição da hospitalidade, é prescrito expressamente receber o hóspede como o Senhor; e aquêles dentre nós que já bateram à porta de uma abadia beneditina, mesmo sem ter avisado, sentiram o que é a verdadeira hospitalidade numa verdadeira hospedaria.

Mas, se Jesus é o hóspede que recebemos hoje, é preciso não esquecer que é também Êle quem nos receberá um dia. Hoje Êle vem como um estrangeiro no mundo; vem entre os homens e os homens não o recebem. Mas um dia seremos nós os estranhos em outro mundo; avançaremos para além do cabo da morte nessas regiões misteriosas onde não haverá, perto de nós, nem camaradas, nem amigos, nem mulher, nem irmão, nem mãe para assistir-nos, e onde sentiremos terrìvelmente o que é ser estrangeiro. Como nosso coração baterá quando ouvirmos uma voz familiar dizer: "Vinde, aben-

9. *Mat.*, XXV, 36-40.
10. *Mat.*, X, 40.
11. *Jo.*, XIII, 20.
12. *Apoc.*, III, 20.

çoados de meu Pai, porque eu era um estrangeiro e vós me acolhestes". Nós diremos: "Senhor, quando éreis estrangeiro e nós vos acolhemos?" Êle dirá: "O que fizestes a cada um dêsses pequenos, foi a mim que o fizestes". Se quisermos que o verdadeiro Hospedeiro, o Hospedeiro da verdadeira casa, quando viermos bater à sua porta, nos acolha, Êle mesmo nos disse o que era preciso fazer para isso. Êle nos disse que era preciso nesta vida sabermos abrir nossa porta ao hóspede que vem a nosso encontro. Por aí vemos qual é a dignidade da hospitalidade, se ela foi erigida por Jesus como critério sôbre o qual nós seríamos julgados no último dia, e como a chave do paraíso perdido.

CAPÍTULO V

HISTÓRIA MARXISTA E HISTÓRIA SACRAMENTÁRIA

Antigamente se reservava a palavra missão ao arraigamento do Cristianismo nos grupos humanos situados geogràficamente fora da área de evangelização até aí atingida. Mas nosso tempo coloca-nos em presença de uma outra realidade, a da aparição histórica de novas formas de civilização, comuns à humanidade inteira, e que se julgam estranhas às civilizações anteriormente evangelizadas. Foi o grande acontecimento do século XIX a constituição, sob pressão do progresso técnico e da civilização industrial que dela surgiu, de novos grupos humanos, arrancados dos antigos quadros aproximados por caracteres comuns e que constituíram, à margem das antigas cidades, essas novas cidades que são os bairros operários. Se essas transformações afetam a humanidade inteira, elas exprimem-se, antes de tudo, na constituição da classe operária, que é o produto direto dela.

Em presença dêsse nôvo mundo, as novas reações foram as mesmas que em presença das civilizações não cristãs antigas. A primeira tentativa visou a colonização. Quer dizer, experimentou-se anexar os operários às instituições eclesiásticas do mundo burguês, asim como se experimentou impor o Cristianismo ocidentalizado aos povos do Extremo Oriente. Diante do fracasso inevitável dessa tentativa, experimentou-se organizar um movimento operário cristão ao lado do movimento operário não cristão. Mas, como sempre acontece nesse caso, atingiu-se sòmente os elementos laterais do mundo operário, e não suas verdadeiras elites. Ora, o Cristianismo está sòmente arraigado numa civilização quando êle é assimilado pelas suas elites, que são as depositárias de seus valôres.

Por isso assistimos hoje a um terceiro momento, tanto para o mundo operário como para os países do Extremo Oriente: a necessidade de ser em primeiro lugar solidário com o mundo onde se quer arraigar o Evangelho, quaisquer que sejam, por outro lado, seus desvios. "A noção de retôrno à cristandade, escrevia Albert Dominique, mito bastante vago que a História dilui cada vez mais, dá lugar à vontade de fazer como cristão seu trabalho de homem na colaboração leal com todos aquêles que querem construir uma cidade humanamente habitável, no respeito à consistência e à autonomia dos valôres humanos. Os têrmos da conquista e todos aquêles que implicam recrutamento das massas nas organizações cristãs ou, se quiserem, a noção de um bloco católico constituindo-se e imperando sôbre outros blocos, tudo isso cede o passo aos têrmos significativos do testemunho evangélico, do espírito missionário, da presença cristã[1]".

Assim o problema do arraigamento do Cristianismo na civilização operária de amanhã acha-se enfim colocado nos seus verdadeiros têrmos. É necessário que nela existam trabalhadores integralmente solidários com sua classe e com seu destino e que sejam, simultâneamente, cristãos. Mas, ao mesmo tempo aparece a situação trágica dêsses trabalhadores cristãos, a qual não é, aliás, senão uma forma mais aguda da situação dos cristãos em tôda a civilização humana. É que, com efeito, êsse mundo operário é, de uma parte, um momento da criação, carregado de autênticos valôres, que vem estremecer estruturas vetustas e manifestar a ação de Deus. Mas é, ao mesmo tempo, um mundo pagão, que substituiu aos antigos ídolos das nações o nôvo ídolo, que é o próprio homem, adorando-se na nova descoberta de seu poder demiúrgico.

Em conseqüência, o operário cristão é prêso e deve ser prêso entre duas fidelidades, a nenhuma das quais êle pode renegar. De outra parte, êle deve ser solidário com sua classe, mesmo se esta classe está ligada atualmente no mundo a uma nação anticristã. Por outro lado, porém, no interior do movimento operário, não pode haver nenhuma cumplicidade com as idolatrias que são as suas. Êle é obrigado a uma total intransigência, sem o que sua atitude perde tôda a significação. Êsses dois elementos reunidos tornam a situação do operário

1. *Masses Ouvrières*, janeiro 1950, p. 47.

cristão incompreensível, contraditória, impossível. E é, entretanto, aquela que êle deve viver.

Como nos admirarmos com isso? Pois não é a condição cristã realizada ao máximo? Quem jamais teve a ilusão de crer que o Cristianismo era uma situação viável, senão os homens que estão habituados a permanecer cristãos sem abandonar Mammon? Mas eram êles ainda cristãos? A situação cristã é aquela que São Paulo nos descreve na Primeira Epístola aos Coríntios: "Parece que Deus nos expôs a nós, Apóstolos, como os últimos dos homens, condenados à morte, pois fomos dados em espetáculo aos anjos e aos homens... Até agora sofremos a fome e a sêde, e estamos nus, e somos esbofeteados e não temos morada certa e fatigamo-nos a trabalhar com nossas próprias mãos: amaldiçoam-nos e bendizemos; perseguem-nos e suportamos... Somos até agora como que a escória do mundo" (IV, 9-13).

Tal é a condição de todo cristão, e mais especialmente a do cristão operário. E é por isso que êle aparece atualmente como a testemunha por excelência. Êle é rejeitado por todos; pela cristandade, que não admite que se solidarize com um movimento que visa destruí-la e que o rejeita por um reflexo de defesa; pelos marxistas, que não podem suportar que êle se recuse a admitir seus ídolos. Êle é bem esta "escória" do mundo, oferecido em espetáculo aos anjos, no ponto mais alto dos remoinhos que agitam o nosso mundo em gestação. É êle sinal de contradição, pois sua situação não corresponde a nenhuma realidade existente. Ela tem um significado profético. Mas ela é precisamente — e é isso que constitui sua importância — a prefiguração do futuro, a afirmação do impossível, o primeiro esbôço de uma civilização operária cristã.

Do mundo operário, êle experimenta os valôres, pedras de refôrço do Cristianismo de amanhã. Há três coisas antes de tudo que, uma vez que as provou, lhes tornarão impossível voltar para sempre ao "mundo burguês", a menos que renegue a si próprio. A primeira é a pobreza. Não êsse brinquedo de pobreza cuja retaguarda está bem assegurada, com a qual se divertem alguns cristãos; mas a trágica insegurança da vida operária, "obsessão desesperante do desencontro entre o poder aquisitivo e o custo da vida; obsessão da greve parcial ou total, dos acidentes de saúde de um membro de sua família"[2]. Por

2. Albert Dominique, *Masses Ouvrières*, janeiro 1950, p. 6.

isso êle está engajado na imensa multidão dos pobres. Ora, como disse o P. Desroches, "os pobres são os depositários privilegiados da vontade da salvação"[3]. Péguy via antigamente atrás de um operário russo oprimido aparecer a silhueta de Édipo, o suplicante da tragédia antiga, e reconhecia, no pobre eterno, a testemunha divina por excelência.

A segunda revelação é a da fraternidade. O mundo burguês está essencialmente dividido pelas barreiras que opõem os homens: barreiras de nações ou barreiras de classe. Essas barreiras não existem mais no nível da existência operária. E esta experiência concreta corresponde a uma revolução mundial. "Uma característica essencial da atual unificação do mundo é a formação de um proletariado mundial unindo as inumeráveis massas de trabalhadores de raça, côr, língua e costumes dos mais diferentes". Aí está uma pedra de reforço do Cristianismo: "Esta coincidência entre a necessidade da unificação do mundo no plano temporal e a necessidade da uniformização do mundo no plano espiritual é verdadeiramente providencial. Vivemos a hora do apostolado missionário"[4].

Enfim a experiência operária é a consciência de trabalhar na edificação de um nôvo mundo. O planêta hoje é um imenso estaleiro: "A humanidade, pela sucessão das mudanças profundas nas relações de sua natureza — de sua natureza com tôdas as suas dimensões cósmicas — e de sua consciência, nas interações de seu poder sôbre o mundo e dêste sôbre si mesma, atravessa uma mudança dolorosa, uma crise febril de crescimento e puberdade. Ela elabora casca nova. Ora, as massas operárias estão no centro dessa agitação cósmica. Elas constituem a enorme corrente de lava borbulhante da erupção técnica. Elas são o aspecto natureza. O movimento operário é o aspecto consciente disso. Sem ceder desmedidamente ao mito messiânico do proletariado, é certo que o movimento operário representa um papel decisivo na civilização em gestação. Seu papel essencial é exigir que a revolução industrial não seja efetuada por uma casta de privilegiados; é promover a elevação humana das massas por uma ascenção do nível de vida à altura das novas técnicas"[5].

3. *Signification du Marxisme*, p. 75.
4. J. CARDIJN, *Le problème missionaire dans un monde nouveau, Masses ouvrières*, agôsto 1949, p. 8 e 14.
5. ALBERT DOMINIQUE, *art. citado*, p. 26.

Mas o drama é que essas realidades operárias, que têm as prefigurações da nova cidade que o Cristianismo deve consagrar, são, ao mesmo tempo, os obstáculos contra os quais êle se choca. O protesto dos assalariados contra a alienação capitalista foi transformada, em Karl Marx, em um protesto contra tôda transcendência, considerada como uma alienação pela assimilação da realidade religiosa às formas sociológicas nas quais ela está engajada. A unidade operária opõe seu universalismo ao universalismo cristão: "É necessário reconhecer que o comunismo está hoje, numa grande parte do mundo, na vanguarda de todo impulso no sentido da unificação internacional do mundo de trabalhos"[6], e realiza-o em seu proveito. Enfim, a tomada de consciência de seu poder sôbre a matéria suscitou, no homem, a ambição de ser o criador do homem, pela transformação das condições materiais de sua existência.

É necessário que o operário cristão aceite viver nessa dilaceração, nesta presença e nesta separação. Mas essa era precisamente a condição dos primeiros cristãos vivendo num mundo pagão. Assistimos, no fim da idade constantiniana do Cristianismo, ao fim do mundo cristão tornado um Cristianismo mundano e que cede sob o impulso das novas seivas. É o que bem sentem os cristãos de hoje, sobretudo aquêles que estão empenhados no impulso operário e que se sentem muito mais próximos da comunidade cristã primitiva do que do Cristianismo da Idade Média ou do Iluminismo. Albert Dominique constata-o no artigo já citado: "Não menos revelador é o prestígio das primeiras idades cristãs anteriores ao cesaropapismo, e o retôrno às fontes bíblicas e litúrgicas" (p. 47).

Mas então toma bruscamente tôda a sua significação um fato que considero um dos mais característicos de hoje: o retôrno dos contemplativos ao seio do mundo. Com efeito, durante os primeiros séculos cristãos, virgens e ascetas viviam na comunidade, em pleno mundo pagão. No século IV, interveio um fato nôvo, a partida para o deserto, cumprida por Antão, que abriu a idade monástica, na qual os contemplativos se separaram de uma cristandade mundanizada para continuar na solidão o espírito do tempo dos mártires. Ora, é essa época que se acaba, e vemos Antão surgir de seu deserto, que não tem mais razão de ser, uma vez que a Igreja tornou a ser a

6. Joseph Cardijn, *mesmo art.*, p. 8.

comunidade dos mártires, no coração de um mundo pagão. "Meu deserto é minha oficina."

A principal dificuldade aqui será, para o cristão vivendo num meio onde o marxismo suscita uma preocupação exclusiva dos problemas temporais, guardar o sentido da importância soberana dos valôres espirituais. Para o marxismo, a História é o processo pelo qual o homem se transforma a si mesmo, transformando as condições econômicas de sua existência pelo trabalho. A expressão dêsse processo no plano social é a luta das classes, pela qual a classe ascendente, que corresponde à infra-estrutura econômica do futuro, tende a substituir a classe exploradora, que é a expressão de uma infra-estrutura ultrapassada. Existir é empenhar-se nessa luta e coincidir assim com o movimento da História. Ora, muito freqüentemente, para oporem-se ao marxismo, os cristãos contentam-se em propor uma doutrina social que é como que uma réplica cristã àquela. Porque êles não procuram a eficácia do Cristianismo no verdadeiro plano, que é o seu, são tributários da concepção do mundo marxista e colocam-se em seu terreno em lugar de superá-lo num plano autênticamente cristão.

Ora, dizemos, a verdadeira resposta está, ao contrário, num Cristianismo vivido integralmente e em particular na vida sacramental — e assim os cristãos não viverão, de modo algum, refugiados no seu Cristianismo, mas estarão na vanguarda do verdadeiro movimento da História. Poderemos mostrá-lo tomando dêle algumas perspectivas que nos permitirão ver como, por paradoxal que isso possa parecer à primeira vista, é precisamente nas realidades mais sobrenaturais, mais essenciais, mais próprias ao Cristianismo, tais como os sacramentos, que encontraremos a mais profunda resposta aos problemas do mundo atual. Tôdas essas realidades não mais aparecerão como algo paralelo a nossa vida, mas, ao contrário, como sendo o coração dela; não serão mais como uma prática a que obedecemos para estar em sã consciência com Deus, mas um compromisso total e real.

É um dos caracteres da mentalidade dos homens de hoje em dia conceber o mundo no qual êles vivem como uma história. Encontramo-lo em tôda parte. Isso implica que a humanidade, com a ampliação maior de seus conhecimentos, realiza mais a existência de um crescimento; isso implica também que a ciência nos fêz descobrir que, antes de nossa história, havia tôda uma pré-história humana. Um pensamento que não toma cons-

ciência dêsse desenvolvimento no tempo, desta nova dimensão, apenas suspeitada pelos antigos, é ineficaz. Primeiramente desenvolvida pela filosofia de Hegel, essa idéia revestiu-se de importância crescente em nosso mundo de hoje, e sobretudo pelo marxismo.

Mas a expressão dada a esta tomada de consciência pelo marxismo aparece como singularmente estreita. A idéia essencial do marxismo é que a realidade da História é a dialética pela qual o homem se criou a si próprio, isto é, construiu pouco a pouco a humanidade pela transformação das condições materiais de sua existência. Conseqüentemente, os homens mais eficazes e os heróis do mundo moderno serão os sábios e os operários; os poetas, os artistas, os filósofos e os santos estão no segundo plano. Assim, para Marx, não há senão duas categorias de homens essenciais; o sábio, que inventa, e o operário, que realiza as condições que devem melhorar a vida do homem. Esta filosofia é evidentemente galvanizante para essas duas classes de homem, porque ela faz dêles os agentes essenciais da História. As etapas da história da humanidade são as grandes idades de ferro, do fogo, do vapor, da eletricidade, do rádio, da energia atômica. Eis aí a única realidade importante: todo o resto é a superestrutura. As alavancas que comandam o progresso humano são essas técnicas; o único meio de fazer avançar a humanidade é desenvolvê-las.

O que dá fôrça a esta posição é que não se trata sòmente de fazer o homem tomar consciência das coisas, mas de ajudá-lo a engajar-se nela, mostrando-lhe a razão dêste engajamento e o seu valor. Não é mais o materialismo grosseiro, mas um humanismo, uma concepção do homem que, se é essencialmente atéia, dá ao homem o primeiro lugar; é, verdadeiramente, uma religião do Homem. Como tal, o marxismo é a contradição absoluta do Cristianismo: o homem é o valor supremo para o homem, é o seu próprio criador. Reconhecer Deus é degradante, aviltante, e rejeitá-lo é a condição essencial do verdadeiro humanismo.

Por conseguinte, não é com um humanismo cristão, mais ou menos pálido, que poderemos enfrentar o marxismo. E se o pensamento cristão aparece por vêzes fraco ao seu lado, é porque êle não se baseia o bastante sôbre o seu princípio essencial, sôbre o fato de ser êle uma religião de Deus, uma concepção divina da História. Para o cristão o que se edifica na História não é sòmente uma sociedade humana, mas um des-

tino divino do homem. Não sobrepujaremos o marxismo senão na medida em que tomarmos consciência de que o Cristianismo faz a verdadeira História. No mundo atual, é o grande combate destas duas visões da História que se defrontam. O Cristianismo também, com efeito, é, fundamentalmente, uma história, e não uma concepção de um mundo ideal, mais ou menos fora das realidades humanas e como que juxtaposto a elas. Interpretação da História total, êle lhe dá um sentido definitivo.

A história do mundo, no sentido cristão da palavra, é essencialmente a História Sagrada, aquela das grandes obras de Deus através do tempo, no qual, como o poder irresistível de seu espírito criador, Êle constrói a verdadeira humanidade, a cidade eterna. Logo, se queremos encontrar o sentido da história cristã, é necessário sabermos ultrapassar a história aparente e exterior e penetrarmos naquela, real, que se edifica nas profundezas do homem, e para isso só o Espírito Santo pode dar-nos a inteligência. Dela encontramos o essencial na Escritura, narração das grandes obras de Deus e que nos descreve de alguma forma os costumes de Deus e a maneira pela qual Êle constrói as coisas. Então, na medida em que vivermos da Escritura como da verdadeira realidade, descobriremos e compreenderemos o universo segundo Deus.

A Escritura começa pela afirmação histórica da criação, depois nos mostra a ação continuada de Deus através dos acontecimentos: Êle escolhe Abraão para ser o chefe de seu povo e faz uma aliança com êle; depois conduz seu povo em seus caminhos. E aqui encontramos uma idéia importante: esta história sagrada, que Deus faz, opõe-se àquela que os homens querem fazer (aquela que um Marx descobriu). Desde as origens há duas histórias: aquela que os homens querem fazer em função do orgulho, da carne, do imperialismo e da dominação (e hoje existe o conflito entre os grandes imperialismos para saber quem fará a história do mundo); é a história sanguinolenta das guerras, das perseguições, dos cativeiros. Para muitos homens há sòmente esta. Ao lado desta história humana, há a história que Deus faz; através dela, Deus constrói Seu Reino e leva os homens segundo seus caminhos. O Antigo Testamento dá um exemplo típico dessas duas tendências no conflito que opõe os profetas, que têm o sentido cristão da História, os quais, pelo Espírito que os esclarece, são como

que introduzidos por Deus no verdadeiro destino da humanidade, e os poderosos que os perseguem sempre.

No centro da História, o próprio filho de Deus, pela sua Encarnação, vem à terra tomar a humanidade, unir-se a ela, purificá-la com seu sangue e introduzi-la, para sempre, no Reino do Pai, após tê-la libertado da morte e do pecado. O que o homem procura é bem uma libertação, é abalar o cativeiro que pesa sôbre si; todavia êste cativeiro não é econômico, e sim espiritual. O pecado original não é o capitalismo, mal essencial para o marxismo; e uma humanidade, liberada de tôdas as misérias sociais, continuaria ainda numa miséria integral: a do pecado. Quando Marx dizia que, quando se tivesse libertado o homem do cativeiro econômico, o mundo seria feliz, êle se enganava, pois permanece a miséria espiritual: assim, na Rússia soviética, no plano econômico, os povos talvez são liberados, mas êles estão, e de maneira impressionante, num profundo desespêro espiritual.

O esfôrço marxista é então superficial, não desce às verdadeiras profundezas da miséria humana. Certamente devemos lutar contra a miséria social, mas esta não é senão a ressonância de outra, muito mais profunda e íntima: o pecado, a morte, Satanás. E aquêle que nos livra dêste verdadeiro cativeiro é Jesus Cristo, e só Êle. O sentido da História, como dizem os marxistas — e nós estamos de acôrdo com êles — é liberar o homem, porém dizemos que só Jesus Cristo e aquêles que o continuam podem fazê-lo. São os missionários e os contemplativos os verdadeiros salvadores da humanidade. Se não realizarmos o que não está no sentido de uma réplica social do marxismo, que é colocar-nos na realidade do Cristianismo, que devemos seguir, guardaremos um complexo de inferioridade. Se temos também um dever, no plano social e econômico, isso não é a última palavra: existe algo mais importante, mais profundo: a continuação da obra de Jesus Cristo na salvação da humanidade.

Claro, o marxismo não nega absolutamente que o Cristianismo seja uma grande e bela coisa, que haja criado no mundo uma verdadeira revolução, mas o que êle fêz no passado está terminado, diz êle, e agora êle está em crise e uma nova idade da humanidade começa: estamos além do Cristianismo, em marcha para uma religião dos novos tempos. O cristão de hoje responde a isso com uma profissão de fé: não se ultrapassa Jesus Cristo, n'Êle o fim das coisas é antigido, Êle só é o

último, a Juventude eterna do mundo. É Êle que é sempre o Nôvo, aquêle além do qual não há absolutamente nada, no qual o fim das coisas é atingido. Com Êle o evento essencial da humanidade chegou; por conseguinte, não esperaremos de progresso algum, seja qual fôr, nada que tenha tanta importância quanto isto que possuímos em Jesus Cristo. N'Êle temos infinitamente mais do que poderá trazer-nos qualquer técnica, qualquer revolução.

Para o marxista, a História não está ainda decidida e seu olhar dirige-se para o futuro. Para o cristão, a História está substancialmente decidida e o acontecimento essencial está no centro, e não no têrmo. Não há mais assim risco total. E a aceitação de uma salvação dada por Cristo, e que não é nossa obra, é um aspecto, na ordem escatológica, dêste reconhecimento de nossa profunda dependência, que constitui a atitude religiosa fundamental. Será que, para tanto, não há mais nada a fazer? Seria assim, se, depois dêste acontecimento, não subsistisse uma obra a realizar, porque o que é dado, de direito, a tôda a humanidade, é necessário transmitir, de fato, a todos os homens. A história sagrada é também a história presente.

Ora, são as ações sacramentárias os grandes acontecimentos do mundo presente. Isto é muito maior do que as grandes obras do pensamento ou da ciência, as grandes vitórias ou as grandes revoluções. Estas preenchem a história aparente, mas não descem às profundezas da história real. São grandezas da ordem da inteligência e da ordem dos corpos. Mas só os sacramentos são as grandezas da ordem da caridade. "Jesus Cristo, diz Pascal, não fêz grandes invenções, mas Êle foi o santo, santo, santo, santo para os homens, terrível ao demônio". Disso não estamos bastante penetrados. E por isso nos deixamos impressionar tanto pelas grandezas da carne ou da inteligência, esquecendo-nos de que somos os confidentes dos desígnios da caridade trinitária. Pela importância que lhes damos, fazemos das grandezas humanas, da Ciência, do Dinheiro, da História, do Estado, ídolos, embora o primeiro mandamento seja: "Adorarás o Senhor teu Deus e não adorarás senão a Êle".

Ora, as obras do poder de Deus são, entre nós, os sacramentos. Dizíamos mais acima que havia um cativeiro mais grave do que o cativeiro econômico e a alienação capitalista — e que êste cativeiro era o cativeiro espiritual e a alienação não era às mãos dos poderosos do dinheiro, mas

às do Poder das trevas. Ora, dêste cativeiro sòmente o Batismo pode libertar-nos. Um só, com efeito, libera-nos do cativeiro espiritual, Jesus Cristo, que, por sua morte, desceu ao Reino da Morte e aos mais profundos abismos da miséria, e que, por sua ressurreição, quebrou, para sempre, as portas da morte e saíu vencedor dos infernos, abrindo a tôda a humanidade a estrada da libertação espiritual. Ora, o batismo, disse-nos São Paulo, fêz-nos morrer com Jesus Cristo para ressuscitar com Êle e para subir com Êle à direita do Pai. Dado, nos primeiros séculos cristãos, no decurso da noite pascal, êle aparece aqui como a continuação dessas grandes obras de liberação cumpridas por Deus no resgate de seu povo do jugo do Egito, no decurso da primeira Páscoa e no resgate de seu Filho do jugo do inferno no decurso da segunda Páscoa. E a terceira Páscoa não é, assim, simples comemoração litúrgica das duas outras, mas a continuação efetiva da realidade.

Mistério de libertação, o batismo é também mistério de "criação". Êle é, segundo São Paulo, *palingénésie*, segundo Gênese. Nas origens do mundo, o Espírito de Deus, planando como uma pomba sôbre as primitivas águas, suscitou nelas a vida biológica da primitiva criação. É êste o mesmo Espírito do qual o Evangelho nos diz que cobriu Maria com sua sombra, *obumbrabit tibi*, para nelas suscitar, por sua virtude tôda poderosa, a segunda criação, a do universo da graça, do mundo da humanidade divinizada, na qual Cristo é o Oriente, o sol nascendo eternamente. Ora, o batismo é essa recriação de cada homem. Mergulhado nas águas vivificadas pelas energias do Espírito, êle sai delas *regenerado*, procriado novamente, recriado no Cristo e pertencendo doravante à segunda criação. O marxismo vê no homem o demikrgo da humanidade, que êle cria perpètuamente, transformando pelo trabalho suas infra-estruturas econômicas. Mas, assim como não libera o homem do cativeiro mais profundo, êle não pode suscitar uma humanidade verdadeiramente nova, pois Jesus Cristo sòmente é o homem verdadeiramente nôvo, o *homo novissimus*.

CAPÍTULO VI

AÇÃO TEMPORAL E MITO MARXISTA

Mas, dito isto, defrontamo-nos com a questão que propõe o livro do P. Montuclard.[1] Diante da aflição temporal em que se encontram tantos homens e povos, mal se erguendo das catástrofes de ontem e já ansiosos das catástrofes de amanhã, não pode o Cristianismo verdadeiramente nada? Tal é a trágica interrogação que aflora a nossos lábios. Como ficar surdo a êste apêlo? Se Cristo recusou ser considerado pela multidão como um taumaturgo destinado a satisfazer suas necessidades temporais, contudo Êle teve, assim mesmo, piedade da multidão e, finalmente, lhe deu *também* pão para seu corpo. A vontade cristã de manter-se no plano escatológico da salvação eterna não poderia ser uma indiferença à pena temporal dos homens. É o drama que sente profundamente o P. Montuclard e que sentimos com êle.

Mas queríamos propor aqui algumas reflexões a propósito da solução que êle apresenta, naquilo que concerne em particular à eficácia temporal do Cristianismo. Após ter mostrado que o Cristianismo não tem por objeto trazer-nos vantagens humanas, mas abrir-nos ao mistério de Deus, êle continua: "Toca a nós imaginar êsse paraíso sôbre a terra, essa sociedade sem classes onde a exploração do homem pelo homem teria desaparecido inteiramente; toca a nós provocar seu aparecimento por uma ação paciente e arrojada, amparada numa ciência cada vez mais precisa das leis que governam a evolução e o progresso das sociedades. Ignoramos, sem dúvida, ainda em parte, aquilo de que a sociologia, o socialismo científico, a psicologia, a medicina, a pedagogia e tantas outras ciências nos tornarão

1. *Dieu pour quoi faire? Jeunesse de l'Eglise*, XIII.

um dia capacitados. Mas já estamos certos disto: uma imensa esperança é-nos doravante prometida" (p. 51).

Assim, se compreendemos bem o pensamento do autor, ao lado da salvação espiritual existe "um paraíso terrestre", "uma imensa esperança. Esta esperança é fundada nos podêres extraordinários que a ciência dá ao homem. Ela o torna capaz de obter uma "transformação da condição humana". Ora, o cristão deve partilhar essa esperança. O êrro dos marxistas é crer que ela é exclusiva da esperança escatológica. Mas êles não estão errados em ter esta esperança temporal. Se o cristão se opõe aos marxistas porque crê em Deus, êle pode, por outro lado, compartilhar de sua fé no poder do homem para mudar a condição humana. É preciso, com efeito, separar os dois domínios. A ação do cristão exerce-se em dois mundos diferentes. No plano temporal, êle é um homem entre os homens, nem mais nem menos. Mas êle tem, a mais, uma dimensão divina.

É preciso reconhecer em primeiro lugar que esta solução é sedutora. Para cristãos cansados das confusões de certo Cristianismo social, que pretendem tirar do Cristianismo soluções para os problemas temporais e que só resultam em degradar o Cristianismo em ação temporal, manifestando ao mesmo tempo sua ineficiência neste plano, a volta a uma justa distinção dos dominios é salutar. Digo: uma justa distinção — e teremos de perguntar-nos daqui a pouco se ela não vai aqui até uma separação perigosa. Mas é importante dizer que o cristão tem, de uma parte, uma vocação espiritual e espera e vinda do reino — e de outra, deve trabalhar no plano temporal para melhorar a sorte de seus irmãos.

Mas é no sentido dessa melhoria que o problema se coloca. Pode-se entender por isso, num mundo onde as possibilidades são sempre limitadas, um esfôrço para reagir contra os determinismos sociológicos e para tornar a existência mais humana. Isso os cristãos sempre fizeram, mais ou menos bem, nem mais nem menos do que os outros. Não temos o hábito de valorizar esta ação do Cristianismo sôbre a civilização, nem, sobretudo, fazer disso o essencial. Mas, enfim, inúmeros exemplos disso podem ser trazidos, desde a Idade Média até nossa época. É preciso ser de má fé para negar êsses resultados. É preciso ser igualmente de má fé para engrandecê-los. Êles podem ter sido limitados pela falta de zêlo eficaz dos cristãos. Podem ter

sido limitados pelos próprios limites impostos pela condição humana à sua ação.

Como sucede então que se possa falar de maneira tão generosa da ineficácia dos cristãos? "Eis que há dois mil anos estais sôbre a terra. O que é que nela mudastes?" Ouvimos muitas vêzes esta censura. É que, aqui, a ineficácia da qual se trata é diferente daquilo que falávamos ainda há pouco. Há dois séculos principalmente, com o desenvolvimento da ciência, os homens tomaram mais consciência de seu poder e das suas próprias possibilidades de ação. Criou-se pouco a pouco a esperança de uma transformação radical da condição humana pela transformação de suas condições materiais de existência. O homem torna-se assim o demiurgo do homem. Êle pode suscitar neste mundo um "paraíso terrestre, uma sociedade sem classes", que êle não deverá senão aos seus próprios esforços.

É isso que se entende hoje por esperança temporal. E é esta esperança que o P. Montuclard parece pensar que o cristão pode partilhar, dissociando-a, evidentemente, das conotações atéias que ela comporta nos marxistas sem detrimento da esperança pròpriamente espiritual. O que se reprovará por conseguinte no Cristianismo quando se disser que êle não é eficaz, é de não ter, pelos esforços do homem, estabelecido na terra um paraíso terrestre. O P. Montuclard propõe, em outro lugar, a questão que é o coração do assunto: "Como podeis afirmar que a salvação, tôda a salvação, vem de Cristo, enquanto pedis ao cristão que se devote no temporal a uma melhora temporal da condição humana? Êsse progresso humano não constitui êle também uma salvação? Uma salvação do homem pelo homem ao lado da salvação concedida por Deus em Jesus Cristo"[2].

Tal é muito exatamente o nó do debate. Todos estão de acôrdo entre os cristãos em reconhecer que há uma história sagrada, feita de acontecimentos divinos da salvação. Todos estão de acôrdo também em constatar a tomada de consciência pelo mundo moderno de uma história temporal, em que a evolução tecnológica, que tomou o lugar da evolução biológica, aparece como construindo a humanidade. Mas que relação estabelecer entre essas duas histórias? O P. Montuclard declara, em primeiro lugar, que a fé no progresso "traz aos que não

2. *Délivrance de l'homme, Jeunesse de l'Eglise,* VII, pg. 9.

têm Igreja uma fé, uma esperança, um sentido do mundo e da vida, que, por serem incompletas, veladas, ignorantes de seu alcance e de sua dimensão total, não deixam de chamar os homens a renunciarem a si próprios, a conduzirem-se como salvos" (pág. 22). Assim a fé no progresso aparece como uma espécie de forma elementar da religião. Mas o que será feito dos cristãos? Qual será a atitude dos mesmos a respeito dêsse progresso técnico? O P. Montuclard, que tem o grande mérito de distinguir claramente esta evolução material da história sagrada, chega a esta conclusão: "O principal cuidado da Igreja será reconhecer, para vivê-la internamente, esta história que Deus escreve fora dela, sem sua intervenção visível e direta" (pág. 31).

Esta solução parecerá a muitos bem otimista e bem insuficiente. Ela é, em primeiro lugar, muito otimista. Pois, se a fé no progresso pode ser, por vêzes, a expressão errônea da afirmação de um absoluto, não se deve dizer, quando ela se torna conscientemente a crença na "salvação do homem pelo homem", que ela é a negação mesma de tôda a religião e a grande heresia do mundo moderno? Outros ilustres pensadores também vêem nela o grande pecado do nosso tempo e o obstáculo principal entre Deus e êle. O desenvolvimento da técnica fêz o homem tomar consciência de seu poder e com êle embriagar-se. "É incontestável, escreve M. Kraemer [3], que os progressos materiais da civilização dão ao homem atual certo direito de sentir-se o criador de seu próprio mundo. Porém esta reação espontânea tem por conseqüência encerrar a História e a vida do homem em sua própria imanência". O marxismo é a tomada de consciência dêsse poder criador do homem, que exclui tôda transcendência. E Kraemer escreve profundamente: "O verdadeiro impasse não é a falência do homem que pretendeu construir sociedades e mundos novos, mas antes a recusa obstinada em confessar seu fracasso" (pg. 9). Pois o mal do mundo moderno está menos em suas crises temporais do que na pretensão idólatra de salvar-se por si próprio.

Dessa pretensão idólatra, Gabriel Marcel dá-nos um aprofundamento metafísico [4]. Depois de haver assinalado que a técnica é por si mesma indiferente e não pode ser considerada má em si mesma: "Condenar a técnica é, portanto, pronunciar

3. *Cahiers de l'Institut oecuménique*, I, pg. 10.
4. Technique et Peché, *Cheval de Troie*, I, pg. 76 e seg.

palavras vazias de sentido" (pg. 81), o autor mostra que o desvio está na "passagem da técnica pròpriamente dita a certa idolatria da qual ela se torna o objeto. Seguindo essa linha de reflexão, ver-se-á como essa idolatria tende a degenerar em egolatria, em adoração de si mesmo" (pg. 82). Marcel encontra aqui Kraemer: o perigo do culto ao progresso técnico é que êle encerra o homem na adoração de seu próprio poder criador. Por isso mesmo a técnica tende a substituir os meios pelos fins, a perder de vista "o mistério irredutível e inviolável do ser" (pg. 91). Indiferente à partida, ela se torna "técnica do pecado".

Assim vemos bem como a religião do progresso, a da "salvação do homem pelo homem", longe de ser uma forma elementar de religião, é, ao contrário, o pecado do mundo moderno. Se o que se entende por eficiência se alicerça nessa fé no progresso, é preciso dizer que o Cristianismo, com efeito, não é eficaz. Mas é preciso acrescentar que é porque esta eficácia não existe. Por uma prodigiosa mistificação, conseguiu-se fazer crer a inúmeros de nossos contemporâneos que um paraíso terrestre era possível. Tôda doutrina que não promete esse paraíso é considerada ineficaz. Admira-se de ver inúmeros cristãos compartilhar dessa idéia. Pois esta ineficácia, é necessario dizê-lo, é a mais grosseira das mentiras. O Cristianismo tem razão em não querê-la. Sua grandeza é precisamente recusar-se a enganar os homens, embora perdendo adeptos, antes de iludi-los com esperanças mentirosas. Isso não significa que o Cristianismo não creia numa transfiguração. E essa transfiguração não influi sòmente em sua alma, mas em seu corpo e no cosmo inteiro. Nisso o Cristianismo é resolutamente otimista. Mas êle espera esta transfiguração sòmente de Deus. E ela é de ordem escatológica, quer dizer, essencialmente, ela não é terrestre, pois sua própria definição é ser a passagem a outro plano da existência.

O que é possível na terra é sempre estritamente limitado. Certamente o cristão deverá lutar para melhorar a condição humana, para fazer recuar a doença, a guerra e a miséria. Mas, de um lado, ficará limitado sempre pela condição atual do homem: seus determinismos, suas contradições. Nada poderia fazer para não subsistirem os sofrimentos morais. E, assim mesmo, se a ciência fizesse recuar os limites da morte, ela não faria senão prolongar indefinidamente uma existência miserável. Foi o que bem mostrou Simone de Beauvoir em

Todos os Homens são Mortais. E, por outro lado, essa idéia de paraíso terrestre supõe que os meios da ciência e da organização social sejam postos a serviço do bem dos homens. Ora, está claro que, para um cristão, o pecado subsistirá no mundo até o fim e a história temporal será sempre ambígua. Parece mesmo que pode ser um inferno terrestre mais pesado qualquer lugar para onde formos, pois os meios inventados pela ciência podem ser utilizados tanto para o mal quanto para o bem[5].

Assim, o defeito desta esperança humana, a qual impressiona o P. Montuclard pelas generosidades que suscita, é, antes de mais nada, o irrealismo. Os marxistas reprovam nos cristãos a mistificação que êles próprios praticam. O verdadeiro ópio do povo, que desvia das obrigações reais, é o mito do paraíso terrestre. Pois, orientando a ação operária para uma subversão total do tempo, da qual se espera uma sociedade perfeita, desvia-se a mesma dos esforços limitados e verdadeiramente os únicos eficazes, para corrigir o que pode ser corrigido e tornar menos miserável a condição presente do homem. Sartre tem razão em mostrar que o idealismo é a pior das hipocrisias, pois sacrifica ao triunfo ilusório de uma ideologia os resultados limitados, mas ao menos bem reais, que estão na ordem do possível.

Mas é preciso ir mais longe. Certamente é necessário dissipar a ilusão que consiste em ver no Cristianismo um meio em vista da salvação temporal. O Cristianismo não dá a salvação temporal. Mas, ademais, ninguém pode dá-la. Porque esta salvação não existe. Dito isto, existe um drama de miséria temporal. É impossível vencer totalmente essa miséria, pois ela é a condição presente do homem. Sua condição presente, ùnicamente. Sartre tem razão em ver nela "a condição humana" como tal. No entanto, esta miséria pode, ao menos, ser diminuída. Cristo assim mesmo deu pão às multidões.

Ora, para isso pode alguma coisa a crença em Deus? Dissemos várias vêzes que ela não tinha por objeto melhorar nossos negócios temporais. Todavia ela reage sôbre os costumes. E não falo aqui da ação temporal que pode exercer um cristão fora de sua fé. Falo da fé como tal. Como o

5. Contràriamente ao que diz H. R. FÉRET (*L'Apocalypse de saint Jean, Vision chretiénne de l'histoire,* Paris, 1943, p. 304) quando pensa que antes do fim dos tempos haverá um triunfo da "sociedade cristã".

mostrava Mounier numa conferência notável[6], não foi afastando-se de seu fim espiritual para ocupar-se de negócios temporais que o Cristianismo agiu sôbre a civilização. Foi sendo simplesmente êle próprio. O Cristianismo não suprimiu o assalariado. Não suprimiu a guerra. Isto não é tarefa sua. É certo, porém, que, de fato, êle contribuíu, onde se arraigou, para tornar impossível a escravidão, para transformar a condição operária, para suscitar uma comunidade internacional. O plano religioso e o plano temporal não estão de tal forma dissociados que o primeiro não reaja sôbre o segundo. E, se há uma justa distinção do espiritual e do temporal, é verdade também que nada escapa ao domínio de Deus.

Essa influência do Cristianismo sôbre a civilização não consiste em transformá-la totalmente. Mas, dissemo-lo bastante, essa transformação é um mito. A ação do homem atua no interior de certas condições contra as quais êle nada pode. Uma revolução proletária poderá fazer com que a repartição dos frutos da produção seja outra. Mas não fará com que as próprias condições da produção sejam mudadas e que, por exemplo, as condições inumanas do trabalho nas minas deixem de existir. Isso está ligado a um estado de desenvolvimento científico que seria exatamente o mesmo tanto num regime coletivista como num regime capitalista. É a mentira do marxismo fazer crer que a revolução mudaria radicalmente a condição operária. Esta, em substância, permaneceria a mesma. Nada se parece mais com a vida do operário russo do que a vida de um operário americano.

Mas o que é possível é, no interior de dadas condições, tornar a existência mais humana. Ora, é um fato que certos valôres humanos, que por si não são cristãos, não atingiram seu pleno desenvolvimento senão em clima cristão e que os vemos atenuar-se quando o Cristianismo desaparece. Onde o Cristianismo não existe mais, o homem não sòmente cessa de ser cristão; torna-se também menos homem. Não gostamos de majorar a idéia de civilização cristã, sobretudo quando ela obscurece o caráter essencialmente escatológico do Cristianismo. Cremos, de outra parte, que existem valôres autênticos nas civilizações não cristãs. Mas, pensamos, o esfôrço da civilização — que é o combate cotidiano para defender o homem contra

6. Foi chretiénne et civilisation. *Foi en J.-C. et monde d'aujourd'hui*, 1949, pg. 72.

as fatalidades que o ameaçam — teve e continua a ter no Cristianismo, que persegue essencialmente outra coisa, seu mais eficaz sustento.

Mas o papel da Igreja interrompe-se aí? A julgar pela fórmula do P. Montuclard, tem-se a impressão de que a História é a obra exclusiva da civilização humana e que a Igreja é uma realidade atemporal, que só se torna histórica encarnando-se nela. Ora, isso deixa inteiramente de lado um aspecto essencial da questão, que é a natureza histórica do Cristianismo enquanto tal. Não se deve esquecer, com efeito, que a visão histórica das coisas é uma visão de origem cristã. Ainda agora é sòmente o Cristianismo que dá à História tôda a sua consistência, porque só êle constitui uma aquisição absoluta e irreversível de valor. Assim parece que, de uma parte, como diz o P. Montuclard, o Cristianismo deve animar as civilizações sucessivas. É isso que constitui as cristandades. Pois não existe mais a cristandade medieval. E a expressão do P. Montuclard, falando de um "formidável recuo da Igreja" depois da Idade Média[7], parece-nos um desconhecimento total da grandeza da civilização cristã burguesa dos séculos clássicos. Mas, por outro lado, o Cristianismo constitui em si mesmo a forma eminente da História e é êle que, por sua vez, arrasta em seu rastro a civilização. Eis aí o que o P. Montuclard não assinalou suficientemente.

Assim a história profana é assumida na história sagrada. Mas isso sempre é de importância secundária. É o que desconhece Mounier quando parece fazer da "sacralização das novas figuras do mundo" o elemento constitutivo do progresso da Igreja[8] e acusa aquêles que opõem o cosmo litúrgico ao cosmo científico "de misturar à essência eterna do ato religioso formas ultrapassadas de representação". Ninguém é menos apegado que nós a estruturas caducas, mas não pensamos que a adaptação às estruturas do mundo moderno constitua o essencial da história sagrada para o nosso tempo! É também o ponto sôbre o qual não estamos de acôrdo com o P. Montuclard quando êle escreve: "Note-se bem que o progresso da Igreja não pode estar nas mãos dos puros espirituais"[9]. Se entendemos por progresso da Igreja sua adaptação às mudanças de estruturas

7. *Délivrance de l'homme*, pg. 30.
8. Emmanuel Mounier, *La petite peur du XX^e siècle*, pg. 103.
9. *Je bâtirai mon Eglise, Jeunesse de l'Eglise*, VIII, pg. 25.

sociais, é bem claro que essa não é pròpriamente a obra dos santos. Mas esta concepção do progresso da Igreja corresponde a uma realidade que permanece na superfície da História, nessa zona que é precisamente aquela onde se move o marxismo e onde estão as transformações da infra-estrutura econômica que constituem um progresso no qual a Igreja só faz encarnar-se. Mas a verdadeira História não é essa. Foi o que quisemos mostrar precisamente nestas páginas. O verdadeiro progresso da Igreja é o da liberação, pelo batismo, das almas cativas e o da extensão da glória de Deus pela Eucaristia; e, desta história, são então os santos os grandes protagonistas.

CAPÍTULO VII

UMA INTERPRETAÇÃO BÍBLICA DA HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA

É freqüente ver hoje em dia filósofos e teólogos escrever sôbre o sentido da História. Mas pode-se sempre perguntar em que medida êles não torcem os fatos para fazê-los entrar em suas sistematizações. E os historiadores de profissão olham seguidamente essas generalizações com certa ironia. Há o risco, então, de existir, de uma parte, historiadores que se aquartelam na "história acadêmica", que estabelecem a realidade dos acontecimentos, mas poupam-se de interpretá-los; e, de outra parte, teólogos, que dão uma interpretação — mas nem sempre, talvez, se asseguraram da exatidão dos fatos sôbre os quais se apóiam. Há alguma solução para êsse problema? Seria necessário para isso que um verdadeiro historiador se proponha a questão de saber se há uma interpretação válida da História. Ora, é precisamente o que fêz Hubert Butterfield em seu notável livrinho *Cristandade e História*[1].

É evidente que a "história acadêmica" não possa bastar-se a si mesma e que uma interpretação seja necessária; com isso Butterfield está plenamente de acôrdo. Pretender fazer uma pura história seria hipocrisia. Tôda ordem estabelecida entre os fatos supõe uma interpretação[2]. Mas isso não quer dizer que para tanto entremos no domínio da subjetividade. Dizer que se ultrapasse a simples enumeração dos fatos não quer dizer que se saia do domínio do rigor e se entre no arbitrário. Se há uma verdade da "história acadêmica", que consiste em estabelecer exatamente os fatos, há também uma verdade da in-

1. Londres, G. Bells and Son, 1949, p. 146.
2. RAYMOND ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, 1936, p. 259 e segs.

terpretação da História. Mas trata-se de saber qual é esta verdadeira interpretação. Esta não depende mais, evidentemente, de métodos puramente críticos, mas não é menos suscetível de ficar estabelecida com um rigor que, sem ser da mesma ordem, nem por isso é menos válido.

Esta procura da verdadeira interpretação da história constitui o objeto dêste livro. Butterfield começa por criticar as falsas interpretações. Não sem humor, assinala que, para os protestantes do comêço do século, "o Papa infalível é sempre algum professor" (pg. 9). Ora, isso, continua, é "um sistema que tem mais inconvenientes do que o de Roma, porque a sede da autoridade pode mudar todos os dias e ser transferida a um nôvo doutor do qual nunca se havia ouvido falar" (*id*). Os espíritos estão assim cheios de concepções que consideram como objetivas e que são apenas modos de ver. Ao invés de encarar as coisas como elas são, vemo-nas "nas categorias que os historiadores criaram, atribuindo coisas à Renascença, embora a Renascença seja uma simples etiquêta que os historiadores escolheram para aplicar a uma geração humana" (pg. 115).

Êsses dogmatismos são perigosos porque formam um biombo entre a realidade dos fatos e nosso espírito. Êles o são também porque a visão que nos dão da realidade é deformante. Butterfield constata o assustador poder exercido hoje sôbre os espíritos por certas concepções da História, muito mais importante e grave do que aquêle que exercem as concepções científicas, porque elas concernem mais diretamente às realidades humanas (pg. 10). Um primeiro perigo consiste em conceber a história humana no prolongamento da ordem biológica considerando sòmente o desenvolvimento da espécie. Esta atitude é "mais compreensível, mais perigosa e mais fácil de assumir do que muita gente crê" (pg. 6). Um primeiro princípio será que se deve sempre distinguir História e natureza e encarar o mundo humano como uma realidade à parte (pg. 7).

Outra visão é a que propõe o marxismo. A posição de Butterfield a êsse respeito é complexa e interessante. É preciso reconhecer, em primeiro lugar, que a concepção marxista da importância das condições sociais para a existência humana contém grande parte da verdade (pg. 31). Mas a ilusão do marxismo e de todos os pensadores que estabelecem uma relação entre o desenvolvimento técnico e o progresso moral é de crer que as condições de vida modificam a natureza humana.

A origem desta ilusão está em que efetivamente algumas condições sociais estabelecem certo nível de moralidade a que se pode chamar civilização (pg. 31). Essas instituições são, contudo, apenas compromissos pelos quais os egoísmos aceitam limitar-se, sem, para tanto, desaparecerem. Porque, as instituições se afundam numa crise, e a barbárie, que mascarava sòmente um verniz hipócrita da civilização, reaparece (pg. 39).

Assim nenhum progresso técnico ou social tem eficácia sôbre o homem. "Ninguém jamais inventou uma forma de organização política que, a engenho do demônio, não pudesse achar um meio de explorar para maus fins" (pg. 39). O maior perigo é o de iludir-se a êsse respeito. Nada é pior que um idealismo otimista pelo qual certas civilizações se consideram como representantes dos verdadeiros valôres e condenam as outras em nome dessa boa consciência: "As situações tornam-se mais tensas e os impasses mais desesperados por causa da universal pretensão humana da auto-justificação" (pg. 40). Há um princípio essencial historiador, qual seja, o de não crer na natureza humana (pg. 47). Não se compreenderá nada em História se não se parte do princípio da universal culpabilidade.

Esta observação é o centro do livro, a idéia essencial de Butterfield. É precisamente ela que vai estabelecer uma ligação entre o ponto de vista do historiador puro e o do teólogo bíblico. Para Butterfield, o historiador verdadeiramente objetivo, que examina lealmente os fatos, deve chegar a esta conclusão: a origem de todos os erros como de todos os crimes da História é a auto-justificação. Ora, o princípio essencial da revelação bíblica é precisamente êste: ninguém é justo, todos são pecadores; é o dogma do pecado original; "Conquanto a História não leve essas questões ao grau de profundidade ao qual o teólogo pode levar seus julgamentos e denunciar a mentira de nossa pretendida justiça, parece-me que, mesmo em seu próprio nível, mesmo no domínio dos acontecimentos històricamente observáveis, o historiador deve dar a mão ao teólogo" (pg. 40).

Constatamos a importância dessa consideração. Aqui, com efeito, não se trata de uma interpretação da História que viria ajuntar-se a ela de fora e que não valeria senão como uma tentativa subjetiva. O exame objetivo da realidade histórica conduz o historiador a uma conclusão, aliás negativa, pois vem destruir tôda pretensão de interpretação que seria a jus-

tificativa de qualquer teoria, mas que encontra a visão bíblica do mundo. Assim também o essencial da profecia não é a denúncia de tôdas as pretensões humanas de organizar a História segundo seus próprios pontos de vista. O ceticismo do historiador encontra o pessimismo do profeta. A interpretação da História não é uma teologia a mais que viria juntar-se às outras. Ela é a denúncia de tôda teoria humana da História. Ela mostra que a História não encontra sentido senão no mistério do homem, no qual nos introduz a Revelação.

Essa denúncia, aliás, não atinge sòmente as interpretações atéias. Ela vale também para as interpretações cristãs. Um dos capítulos mais interessantes do livro é o que contém certas interpretações "eclesiásticas" da História. Butterfield aí mostra que há uma boa consciência dos cristãos tão hipócrita quanto a dos comunistas. Denuncia a ilusão segundo a qual se atribui à Igreja o progresso social ou o progresso da civilização. O progresso social é devido à luta operária conduzida pelo comunismo muito mais do que pela Igreja (pg. 133). O êrro do comunismo é crer-se, por isso, um princípio do progresso humano. Contudo, o papel da Igreja não é salvar a civilização (pg. 130); é revelar ao homem que êle é pecador e que, sòmente reconhecendo-se como pecador, êle pode chegar à salvação.

Como então vai aparecer-nos a História à luz do dogma do pecado universal? Depois de ter denunciado as falsas ideologias, cristãs ou não, Butterfield encara o aspecto positivo da questão. Para quem considera o desenvolvimento histórico, não é fácil "to see that morality itself was part of the structure of history, a thing as real and as drastic in its operation as the material strength of the principalities and powers" (pg. 49). À primeira vista, é o realismo político que parece triunfar em tôda parte, com Napoleão, com Bismarck. Acrescentaríamos: com Gladstone. Mas êsse caráter absurdo da História aparente é uma indicação de que não procurávamos, no seu verdadeiro plano, sua significação. Torna-se aqui necessário voltar à visão de Isaías. O triunfo político de uma nação não significa, de maneira alguma, que ela seja abençoada por Deus. É a ilusão do messianismo político (pg. 80). Significa sòmente que Deus se serve dela como instrumento de seus julgamentos, livre para rompê-los em seguida.

Se há algo de certo no julgamento que um cristão deve fazer sôbre as realidades econômicas e políticas, é que elas são

tôdas relativas. Desde que delas se faz um absoluto, cai-se na idolatria. É o êrro do comunismo em crer que êle é o bem e que o capitalismo é o mal. E é êrro do capitalismo em fazer o julgamento inverso. Capitalismo, coletivismo são, cada um dêles, verdades parciais. Por não reconhecerem isso, os homens de nosso tempo quiseram fazer do político um ideológico. Não há místico político. Não há místico senão Jesus Cristo. E esta confusão do político e do místico cria os fanatismos, as ideologias mortíferas, nas quais os falsos deuses das nações se defrontam. O papel do cristão é denunciar êsses falsos deuses. Só há possibilidade de paz num mundo onde cada um sabe que não possui senão uma verdade parcial e que, por conseguinte, não sòmente não deve excluir os outros, mas amá-los, porque êles também possuem uma parte da verdade.

Assim, o sucesso exterior não é, de maneira alguma, a marca de uma bênção divina. E é por isso que nada seria mais perigoso do que buscar uma boa consciência numa vitória temporal. Isso deveria ser para um povo antes uma razão de humilhar-se. Mas é preciso ir ainda mais longe. A realidade da História não consiste nos progressos da civilização, cujo agente uma nação ou uma classe se consideraria, de sorte que seu destino tomaria, em dado momento, um sentido providencial. Na realidade, "every generation is equidistant from eternity" (pg. 66). Mas o verdadeiro sentido da História é ser, através das diversidades das vicissitudes exteriores, "the manufacture and education of human souls" (pg. 76). Deve-se julgar uma época não pelos seus resultados técnicos, mas por sua aptidão de suscitar personalidades "which represent the highest things we know in the mundane realm" (pg. 76).

Ora, nessa perspectiva, verifica-se que os insucessos históricos são tão fecundos quanto os sucessos e, muitas vêzes, mais fecundos. Butterfield, aqui ainda, se refere à história de Israel. Mostra que, "por entre desastres mais duràvelmente desesperados do que os dos povos do mundo atual, os antigos hebreus, pela virtude de seus recursos interiores, fizeram de sua tragédia um dos cinco ou seis momentos criadores da história do mundo" (pg. 75). Enquanto que a prosperidade o mantinha numa concepção ainda grosseira da existência, na desgraça o povo hebreu atingiu profundezas inigualadas da experiência humana, aquelas do valor redentor do amor, como as encontramos no Segundo Isaías. Sòmente num mundo onde

o sofrimento é possível "human beings measure the heights and depths of love and reach the finer music of life" (pg. 87).

Não são, com efeito, as condições técnicas ou as influências ideológicas que marcam finalmente uma época, mas as profundidades da experiência humana e divina que nela brotam. O que importa, enfim, não são as circunstâncias históricas em si mesmas, que são em si indiferentes, mas a reação das personalidades humanas a essas circunstâncias. Ora, se a desgraça não é por si mesma criadora, ela pode constituir um apêlo às profundezas da alma, enquanto que a prosperidade arrisca mantê-la em zonas superficiais.

Assim, ao término de longa observação das realidades do passado, um grande historiador, que sentiu o vácuo de todos os mitos que obstam as interpretações modernas da História, fêz-nos cientes de sua experiência. E esta experiência é que um simples cristão penetra mais adiante no verdadeiro mistério da História do que os sábios cheios de sistemas pretensiosos. "Even in the study of history a kind of acquired simplicity is needed just to see things as they really are" (115). Sob êsse olhar sereno os protagonistas da História aparente mostram-se à verdadeira luz em sua pretensiosa nulidade. Êles estão, na realidade, empenhados em outra História, a verdadeira, aquela pela qual Deus forma neste mundo as almas eternas que destina a seu Reino. Deus serve-se delas como instrumento. Não é nelas que residem os verdadeiros valôres. Não é em tôrno delas que se edifica a História. Deus criou o mundo para seus santos e é para êles e em função dêles que a História também adquire seu significado. Repete-se seguidamente no livro de Butterfield uma palavra que exprime ao mesmo tempo todo o sabor humano e divino: é ela julgamento. Exprime ao mesmo tempo a visão sóbria, carregada de experiência de um grande historiador que sabe do que fala e nos apresenta os fatos em sua verdade histórica. E isso faz dêsse livro, sob o ponto de vista intelectual, uma leitura cheia de interêsse. Mas exprime também a perspectiva divina do mundo. O Julgamento é a manifestação do que são as coisas aos olhos do Deus, quer dizer, do que elas são realmente. A essa luz os falsos valôres desaparecem, seja qual fôr o lugar que hajam ocupado na História; e os verdadeiros valôres, os valôres escondidos da caridade, aparecem. Êste julgamento disfarçado no mundo presente revela-se ao olhar da fé. É êle que exprime o Cântico de Maria: "Êle despojou os poderosos de seus tronos e exaltou os

humildes". E esta visão suscita na alma de Maria uma exaltação profunda, a satisfação de ver as coisas postas em seu verdadeiro lugar.

É esta luz do Julgamento que sòzinha esclarece verdadeiramente a História. E o mérito do livro de Butterfield é mostrar que, fora daí, esta fica sem significação. Ora, se, como pensamos, o grande perigo do mundo atual é o de erigir em dogmas interpretações falaciosas, de dar ao progresso técnico um valor de humanidade, de dotar certas classes ou certas nações de um papel messiânico, compreende-se que o livro de Butterfield nos apareça como um grande sôpro de ar salubre que carrega todos êsses miasmas. Despojada dos falsos prestígios de que procura revestir-se, a História aparece em sua nudez, como o espetáculo do pecado eterno. Mas sòmente na medida em que se reconhece como tal, ela se torna também a História da verdadeira redenção, isto é, a História, simplesmente.

A interpretação de Butterfield acha-se maravilhosamente corroborada por uma obra que não é de um historiador, mas de um filósofo — cujo ponto de partida é diferente. A questão que se propõe Löwith é saber se o inquérito (*historia*) sôbre os fatos da história humana e a interpretação teológica da história sagrada são suscetíveis de encontrar-se[3]. Pode a história sagrada oferecer-nos uma interpretação da História empírica? Pode-se dizer que, há dois milênios, o pensamento cristão gira em tôrno desta questão sem poder resolvê-la. Pelo menos certo número de pensadores tentou interpretar a história das civilizações num sentido providencialista como tendendo para o estabelecimento de uma civilização cristã. Löwith insiste, antes de mais nada, em Bossuet. Mas é interessante notar que é já o pensamento de Eusébio de Cesaréia, vendo no *imperium romanum* a preparação providencial do reinado constantiniano. E, na outra extremidade da História, é a uma perspectiva da mesma ordem a que chega Toynbee, quando vê no Cristianismo a última forma de civilização.

A partir dessa interpretação cristã da História profana, vai nascer a filosofia da História. Ela aparece com Voltaire, quando êste, substituindo a idéia da providência pela do progresso do Iluminismo, interpreta a História como um desenvolvimento indefinido da civilização. Esta concepção otimista

3. *Meaning in history*, Chicago, 1949.

achará sua mais perfeita expressão em Condorcet, cuja importância Löwith, com razão, sublinha. Hegel dar-lhe-á uma armadura filosófica poderosa. A História é inteiramente racional [4]. O Espírito leva-a irrevogàvelmente a seu acabamento. Sòmente a limitação de nossos pontos de vista nos impedem de aperceber-nos disso. Marx irá apenas apoiar êste ponto de vista sôbre a dialética da economia para dar-lhe a aparência de um rigor científico integral.

Mas, na realidade, esta filosofia da História não apresenta, de maneira alguma, o caráter científico que ela pretende ter em Comte ou em Marx. Nascida de uma laicização da doutrina providencialista, ela fica marcada pela dificuldade fundamental desta. Representa um compromisso entre um estudo positivo dos fatos e uma afirmação de valor que é um ato de fé. Ora, êsse ato de fé, que tem um fundamento quando, no crente, se apóia na palavra de Deus, não tem mais aqui nenhum alcance. A filosofia laica da História, a doutrina do progresso, aparece então como puro mito. A única visão da História que responde ao exame positivo dos fatos é a de Burckhardt, que mostra o homem em luta com os dados sociológicos diversos e manifestando sua grandeza com superá-los. Mas essa grandeza era, no tempo de Péricles, a mesma do tempo de Napoleão. A história empírica não manifesta nenhum progresso no sentido de uma aquisição de valor humano.

Será a concepção providencialista mais válida? O dado sôbre o qual ela se apóia é sólido, pois trata-se da Palavra de Deus. Mas essa Palavra de Deus influi nos acontecimentos que são objetos de fé. O esfôrço de Eusébio e de Bossuet para interpretar a história dos impérios à luz da revelação também parece falaciosa. As críticas de Löwith encontram aqui as de Butterfield. O desenvolvimento dos impérios, a evolução econômica, o progresso da civilização não parecem apresentar relação com o crescimento do Reinado de Deus e o desenvolvimento da história sagrada. Êles não agem sôbre esta. E recìprocamente a influência do Cristianismo sôbre a história da civilização não concerne às estruturas em si mesmas, mas sòmente, como já o via Orose, a certa reforma das mesmas para conformá-las às exigências da existência cristã.

Assim, história profana e história sagrada aparecem como duas realidades independentes uma da outra; pelo menos nos é

4. Ver G. Fessard, Théologie et histoire, *Dieu vivant*, VIII, 1947, p. 59.

impossível compreender a relação entre as duas. Cada uma delas revela um conhecimento diferente. A história profana é o objeto do inquérito histórico, da *historia* no sentido antigo. A história sagrada é conhecida ùnicamente pela fé. Entre as duas não há um domínio intermediário, que seria aquêle de uma filosofia da História, seja esta religiosa ou profana: "Mais perspicaz do que a visão sublime dos filósofos ou dos teólogos é o sentido natural do homem ordinário e o sentido sobrenatural do crente cristão. Nem um nem outro pretende discernir na trama da história humana o desígnio de Deus ou do processo histórico em si mesmo. Contentam-se com procurar libertar o homem da opressão da história do mundo, suscitando uma atitude de ceticismo ou de fé" (pg. 8).

As conclusões do filósofo que é Löwith vêm refundir, de maneira impressionante, as de um historiador como Butterfield. Exprimem uma reação comum contra as filosofias otimistas do progresso, cujo farisaísmo Butterfield denunciou magistralmente. Exprimem também uma reação feliz contra a laicização da visão bíblica da História e uma nítida afirmação de que a significação última da História é objeto de fé teológica e não de experiência empírica. Dito isto, elas vão, sem dúvida, um pouco mais longe no sentido do pessimismo, cavando uma vala intransponível entre história sagrada e história profana. Diríamos que, se esta não tem sentido em si própria, ela adquire uma significação estando ligada à história sagrada. A história das cidades e dos pensamentos tem seu lugar no desígnio total de Deus. Contudo continua sendo verdade que esta relação dos acontecimentos da história profana com a história sagrada permanece um mistério oculto que escapa a tôda tentativa de determinação.

CAPÍTULO VIII

HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E HISTÓRIA DA SALVAÇÃO

Quando se estuda as grandes religiões não cristãs: Budismo, Islamismo, Confucionismo, depara-se com um problema que não pode ser evitado: o da confrontação dessas religiões com o Cristianismo. É esta questão decisiva que queremos abordar. O assunto está então estritamente definido. Não se trata de precisar em que consistem essas diversas religiões, nem tampouco de fazer uma exposição do Cristianismo tal qual êle é em si mesmo, mas de ver como podemos representar-nos sua relação com as outras religiões. O problema parece importante na hora presente. De tôdas as partes, livros e revistas põem à nossa disposição as obras de arte religiosas da Índia, do Islã ou de Israel. Por outro lado, somos levados, cada dia, a seguir de perto representantes dessas grandes religiões. Quer leiamos os livros, quer encontremos as pessoas, surpreendemo-nos freqüentemente com a alta qualidade religiosa que nos é apresentada. Mas isso não aconteceu sem suscitar em nós e em tôrno de nós certa pertubação.

O encontro de tal especulação hindu sôbre três divindades ou sôbre o simbolismo da cruz propõe-nos a questão da eventual relação dessas doutrinas com a Trindade cristã ou a cruz de Jesus Cristo. O benefício que sentimos ao ler tal mística hindu ou muçulmana inquieta-nos sôbre a especificação das místicas cristãs; e, por vêzes, seríamos tentados a dizer com Simone Weil: "De fato, os místicos de quase tôdas as tradições religiosas se unem quase até identificar-se" [1]. Mas, com tudo isso, onde está a transcendência do Cristianismo? E se ficamos convencidos disto, somos capazes de justificar-nos a

1. *Lettre à un religieux*, p. 49.

nós mesmos? Importa, portanto, descobrir a verdadeira natureza dessa transcendência.

Duas atitudes, aqui, seriam falsas: uma é aquela que veria nas religiões não cristãs sòmente grosseiras superstições ou especulações sem alcance. Devemos fazer justiça aos valôres religiosos que nelas se encontram. "A Igreja, escreveu Pio XII, na Encíclica *Divini praecones*, nunca tratou com desprêzo as doutrinas dos pagãos, ela os libertou de seus erros"[2]. Não é necessário, dizia Péguy, rebaixar Severo para exaltar Polieto Não temos necessidade de depreciar as religiões não cristãs para mostrar a grandeza do Cristianismo. Ao contrário, aparecer-nos-á tanto maior quanto teremos dado primeiramente tôda a sua estatura às realidades que êle ultrapassa.

Mas há outra atitude e mais prejudicial. Vemos hoje, por todos os lados, a transcendência do Cristianismo ser contestada ou minimizada e as fronteiras que o separam de outras religiões fazerem-se incertas. Alguns o ligariam a uma "tradição religiosa", da qual não seria senão uma ramificação — e não, certamente, a essencial. Outros veriam nêle ùnicamente um momento da evolução religiosa da humanidade saída das formas religiosas anteriores e, talvez, destinado a dar lugar às religiões do futuro. Em outra linha, alguns seriam levados a pensar que os dogmas são de importância secundária, e que se pode, em tôdas as religiões, atingir a única realidade que é "a experiência espiritual". Outros, enfim, nos aconselhariam, em presença do materialismo ascendente, deixar as diferenças que separam, a fim de unir "as fôrças espirituais" num esfôrço comum.

É claro que tôdas essas concepções são para nós inaceitáveis. Mas encontramo-las em tôrno de nós; algumas vêzes elas nos impregnam e, seguidamente, não sabemos o que lhes opor. É, portanto, necessário colocar claramente o problema e, rendendo justiça ao valor das religiões pagãs, ver em que o Cristianismo as ultrapassa.

O primeiro traço que caracteriza o Cristianismo é que êle é essencialmente a fé em um acontecimento, qual seja, a ressurreição de Cristo. Êste acontecimento constitui uma irrupção de Deus na História, a qual modifica radicalmente a condição humana e constitui novidade absoluta. Ora, isso distingue completamente o Cristianismo de tôdas as outras religiões.

2. *Documentation catholique*, 1.º de julho 1951, p. 786.

Isso é o que desconhece René Guénon, quando reduz o Cristianismo a uma das formas da tradição original. Tira-lhe precisamente tudo o que constitui sua originalidade. As grandes religiões não cristãs afirmam a existência de um mundo eterno que se opõe ao mundo do tempo. Elas ignoram o fato de uma irrupção do eterno no tempo, que dá a êste consistência e o transforma em História.

Isto é verdade quanto às doutrinas antigas da Grécia, quer se trate do mundo platônico das idéias, quer da eterna volta dos estóicos. Mas prender-me-ei aqui de preferência às religiões vivas de hoje. Com referência às religiões primitivas, Mircéa Eliade observou "suas revoltas contra o tempo concreto, suas nostalgias a uma volta periódica ao tempo místico das origens"[3]. O objetivo dos ritos religiosos é precisamente subtrair-se à degradação do tempo profano participando da eternidade do tempo primordial. Constituem, assim, "uma abolição do tempo pela imitação dos arquétipos e pela repetição de gestos paradigmáticos. Um sacrifício não sòmente reproduz exatamente o sacrifício inicial revelado por um deus desde a origem, mas ainda *tem lugar* neste mesmo momento mítico primordial"[4]

Disso resulta que o acontecimento singular não pode ter nenhuma realidade e que a História não pode trazer nada de válido. Sòmente o que se repete é real: "A realidade adquire-se exclusivamente por repetição ou participação: tudo o que não tem modêlo exemplar é destituído de sentido, quer dizer, falta-lhe realidade"[5]. E a aquisição desta realidade consiste precisamente na abolição do tempo profano. "Nenhum acontecimento é irreversível, nenhuma transformação é definitiva. Em certo sentido, pode-se mesmo dizer que não se produz nada de nôvo no mundo"[6]. Vê-se quanto isso está em oposição radical com a concepção cristã do valor eminente e da novidade total do acontecimento singular da Encarnação, que é um dado irreversível.

Nas religiões da Índia, a depreciação do tempo é talvez mais acentuada ainda, embora de modo diferente. O hinduísmo constrói uma doutrina do tempo. É a célebre concepção dos *yugas,* dos ciclos cósmicos. Os *yugas* desenvolvem-se segundo

3. *Le mythe de l'éternel retour,* p. II.
4. *Id.,* p. 64.
5. *Id.,* p. 63.
6. *Id.,* p. 134.

uma ordem regular. Mas êsse caráter progressivo é finalmente ilusório, pois a seqüência dos *yugas* termina em uma destruição seguida de um reinício. E êsse caráter cíclico do tempo tira-lhe a irreversibilidade. Reencontramos o perpétuo retôrno, com suas destruições e suas criações periódicas. Daí então, como observa Eliade, "na perspectiva do Grande Tempo, tôda existência é precária, evanescente, ilusória. A História revela-se efêmera, de alguma forma irreal. A existência no tempo é ontològicamente uma inexistência"[7].

Desde então, não se tratará mais, como nas religiões primitivas, de regenerar o tempo profano na fonte do tempo primordial, mas pròpriamente de sair do tempo. Tôda a técnica hindu dos *yogas* tem precisamente por objeto essa saída do tempo, não sòmente pela tomada de consciência de sua irrealidade, mas por um esfôrço efetivo de êxtase atemporal, Aqui ainda se chega a uma perspectiva inteiramente contrária àquela que a revelação bíblica propõe. Longe de ser o tempo irreal e mau, êle é, para a religião profética, o lugar do desígnio de Deus no interior do qual se edifica o corpo do Cristo. E, como veremos mais além, isso implica duas concepções opostas do êxtase.

É mais surpreendente que assim seja para o Islã, que se liga à revelação bíblica. É, contudo, um fato — e que bem mostra seu caráter regressivo. Em notável artigo[8], Joakim Moubarac mostrou que a concepção essencial do Islã era a de um monoteísmo primitivo sempre em vias de corrupção, ao qual profetas sucessivos, Abraão, Jesus, Maomé, vêm restituir a sua pureza original. Ainda aqui o tempo é pura degradação e nunca se trata senão de uma volta a uma perfeição primitiva. Disso resulta o que Massignon chamou o "instantaneísmo": "O pensamento muçulmano ignora a duração contínua e encara sòmente os átomos do tempo, os *instantes* (ânât) [9]".

Esta concepção não deixa de conter uma parte de verdade. Ela corresponde a uma ordem de realidade que é a da religião

7. Le temps et l'éternité dans la pensée indienne, *Eranos Iahrbuch*, XX (1952), p. 229. Ver também JULES MONCHANIN. Le temps dans l'hindouisme et le christianisme, *Dieu Vivant*, XIV (1949), p. 111 e seg.

8. L'affirmation monothéiste dans Coran, *Dieu Vivant*, XX (1952) p. 74 e seg.

9. Le temps dans la pensée islamique. *Eranos Jahrbuch*, XX (1952), p. 144.

natural. Esta verdade é aquela cujos vestígios os paganismos nos guardam através de suas deformações. E' a ela que faz alusão a *Epístola aos Romanos*, quando nos diz: "As realidades invisíveis de Deus são conhecidas desde as origens do mundo através das coisas visíveis" (*Rom.*, I, 20). Foi esta revelação de Deus através da repetição dos ciclos das estações, testemunhada pelos *Atos dos Apóstolos*, que Deus deu aos pagãos (*Atos*, XIV, 16)". No plano natural cremos em uma permanente natureza das coisas. Não cremos em um evolucionismo que lhes modifique a essência. E nisso estamos com Guénon Precisamente o Cristianismo constitui uma ordem diferente das coisas.

Com êle há verdadeiramente uma novidade, pois êle se nos apresenta como o fato de uma irrupção de Deus na História. O Cristianismo é primeiramente um acontecimento histórico, a Encarnação de Jesus Cristo. E isso nos mostra que o essencial da revelação cristã não é fazer-nos conhecer a existência de um Deus — outras religiões conheceram-no —, mas demonstrar-nos um Deus que age no tempo, que penetra na história dos homens, cujas intervenções constituem atos decisivos. Da criação à ressurreição de Jesus Cristo, passando pela eleição de Abraão, a revelação cristã é de uma história sagrada, a história das *mirabilia Dei*. A Bíblia é o documento dessa história. E é notável que de todos os livros sagrados, sòmente o dos cristãos seja uma história e não uma exposição de doutrinas.

Dissemos que o Cristianismo era a fé em uma intervenção de Deus no mundo, com Jesus Cristo. Chegamos agora a uma segunda afirmação, a saber, que só esta ação de Deus pode salvar o homem, isto é, não há salvação senão em Jesus Cristo. É o que desconhece uma das posições sincretistas que enumeramos há pouco, aquela que julga que os místicos de tôdas as religiões se encontram até à identidade. A amplitude dêste ponto de vista seduz alguns espíritos, que a opõem à intransigência cristã. Mas, afirmando que as místicas de tôdas as religiões são iguais, ela torna a dizer que o que salva é o esfôrço ascético do desapêgo e de união a Deus, e não a eficácia da cruz de Jesus Cristo. Estamos aqui em presença de uma oposição radical.

Entenda-se bem o que queremos dizer. Não se trata, de maneira alguma, de depreciar os exemplos de vida interior e de desapêgo que encontramos nas religiões não cristãs. A China traz-nos, com a doutrina de Confúcio, admiráveis regras

de sabedoria para as relações entre os homens. A Índia oferece-nos o exemplo de um povo que sempre viu na ascese e na contemplação o mais alto ideal. E não se pode ler seus mestres, desde o autor da *Bhaghavatgita* a Aurobindo, sem experimentar o sentimento da irrealidade dos bens terrestres e da soberana realidade do mundo invisível. Compreende-se que, no nosso Ocidente moderno, preocupado ùnicamente em captar as energias do cosmo, e ao qual o marxismo comunicou a ilusão de que se pode transformar o homem mudando suas condições materiais de existência, a sabedoria da Índia atraia as almas sedentas de silêncio e de interioridade.

Mas isso supõe que o homem possa chegar a Deus por suas próprias fôrças. Ora, é contra isto que o Cristianismo se insurge por ser radicalmente falso. E por duas razões. A primeira é a realidade do pecado original. Significa que há uma separação entre o homem e Deus que o homem não pode abolir por si mesmo. Êle é cativo do mal e não pode libertar-se sòzinho. Não é suficiente dizer que o homem se alienou voltando-se para o mundo exterior e que lhe basta desviar-se da vida do corpo para encontrar a pura espiritualidade que é o seu próprio ser. Para o Cristianismo, não é o corpo que é princípio do pecado; mas o homem inteiro, alma e corpo, é separado de Deus e sòmente Deus pode libertá-lo de seu cativeiro, pela sua graça.

A segunda razão é que o Deus cristão é absolutamente inacessível e que sòmente Êle pode introduzir o homem nessa participação de sua natureza que é a vida sobrenatural. Para o hinduismo, com efeito, ou o neo-platonismo, a alma é divina por natureza e basta-lhe afastar o que lhe é estranho para encontrar Deus, encontrando-se a si mesma. Ora, esta concepção supõe que não há distinção radical entre o Deus incriado e o espírito criado. A mística da Índia supõe certo panteísmo. Ao contrário, o primeiro artigo da fé cristã é a doutrina do Deus criador, isto é, a radical distinção entre Deus e o homem. Só Deus poderá então elevar o homem até esta participação n'Êle, que é a vida sobrenatural cujo cume é a vida mística. Ela é inacessível a tôda ascese humana.

Isso acarreta múltiplas conseqüências que bem fazem notar a singularidade do Cristianismo. A primeira é que o ato que salva é a fé na ação salvadora de Jesus Cristo, e não o esfôrço ascético em si mesmo. É a doutrina da qual Santo Agostinho se fêz o grande campeão contra Pelágio. O que é pedido ao

homem para salvar-se é que se reconheça pecador e se abra à graça de Deus. A humildade é a condição essencial da salvação. O orgulho é o maior obstáculo e, em particular, o dos sábios dêste mundo. Vê-se a transposição radical das perspectivas que é operada. Para o sincretismo, os salvos são as almas interiores de qualquer religião a que pertençam. Para o Cristianismo, são os que crêem, seja qual fôr seu nível de interioridade. Uma criança, um operário exausto de trabalho, se crêem, são superiores aos maiores ascetas. "Não somos grandes personalidades religiosas, disse admiràvelmente Guardini, somos servidores da palavra". Cristo já havia dito que São João Batista podia ser "o maior entre os filhos do homem, mas que o menor dos filhos do reino é maior do que êle". É possível que haja no mundo grandes personalidades religiosas fora do Cristianismo; é mesmo muito possível que as maiores personalidades religiosas se achem fora do Cristianismo, isso não tem nenhuma importância; o que importa é obedecer à palavra de Jesus Cristo.

A essa mesma luz aparece a diferença das místicas não cristãs e da mística cristã. Para as primeiras, a união com Deus é o têrmo de uma ascese pela qual a alma, despojando-se do que lhe é estranho, reencontra sua pura essência, que é o próprio Deus. O acento será pôsto então sôbre as técnicas ascéticas; exercício de recolhimento, unificação da alma etc.... Acontece que os místicos cristãos utilizam êsses métodos. Mas êles são sempre secundários; e não são jamais suficientes. O Deus cristão é, com efeito, um Deus vivo e transcedente, que nenhuma técnica poderia captar. Êle se comunica livremente, quando e como quer. A experiência mística não é condicionada por nenhuma técnica. Também a graça de Deus atinge Paulo no caminho de Damasco, invade a alma de Maria da Encarnação, rolando barris no cais do Loire. Ela não tem outra fonte senão a soberana liberdade do amor divino. O que dispõe a alma a recebê-lo são menos os exercícios psicológicos do que as atitudes religiosas que tornam a alma agradável a Deus. É de abnegação da própria vontade, de conformidade ao bel-prazer divino de que falam os místicos cristãos. E é por isso que as graças místicas não serão, de maneira alguma, ligadas às formas da vida contemplativa, as condições exteriores de silêncio e recolhimento, mas encontrar-se-ão nos Apóstolos em plena ação. Assim Francisco

Xavier, no navio que o leva em plena tempestade para o Japão, é inundado de celestes alegrias.

Poderíamos apresentar a mesma oposição sob outra forma, dizendo que a diferença entre o Cristianismo e as religiões não cristãs é aquela entre o santo e o herói. Os esforços realizados pelos ascetas da Índia são algo admirável. Representam o que há de maior na ordem humana. Mas os santos são outra coisa. São, algumas vêzes, entes humanamente covardes e fracos. Empreendem, entretanto, coisas difíceis e que estão acima das fôrças do homem, apoiando-se na fôrça de Deus. Assim eram os mártires dos primeiros séculos. Assim um Jean de Brébeuf, que declarava ser incapaz de espetar um alfinête em seu dedo e partia para evangelizar os iraquianos sabendo expor-se aos piores suplícios. Por isso o santo pode permanecer humilde até nos atos mais difíceis. Por isso o martírio e a santidade são provas da divindade do Cristianismo. Se o testemunho do mártir viesse sòmente de que êle atesta que o Cristianismo pôde suscitar um dom total, ter-se-ia razão em responder que outras causas fizeram outro tanto. O que faz dêle um testemunho é que êle manifesta uma ação divina onde não há precisamente generosidade excepcional. O heroísmo mostra o que pode o homem. A santidade mostra o que pode Deus. E é por isso que nenhuma disposição humana condiciona a santidade. Ela pede sòmente a fé.

Isto já impressionava Orígenes e Agostinho. O martírio e a santidade pareciam-lhes provas eminentes da transcendência do Cristianismo, porque elas eram a expressão de um *dynamis*, de uma fôrça de Deus agindo no mundo. Ora, já assim definia São Paulo o Evangelho: "Êle é, dizia, um poder de Deus para a salvação de todo homem que crê, do judeu primeiramente, depois do grego" (*Rom.*, I, 16). E em outro lugar: "Nossa pregação do Evangelho não vos foi feita sòmente em palavra, mas no poder do Espírito Santo" (I *Tess.*, I, 5). E voltamos assim ao ponto essencial que queríamos ressaltar. O Cristianismo não é um esfôrço do homem para Deus. É um poder divino cumprindo no homem o que está acima do homem: e a que o esfôrço do homem será sòmente uma resposta — é o segundo traço de sua transcendência.

Sublinhamos principalmente no Cristianismo seu caráter de fato divino. Mas acontece que sua transcendência aparece também no plano das doutrinas. É o que desconhece uma

terceira espécie de sincretismo, que crê encontrar os principais dogmas cristãos, Trindade, Redenção, etc... nas outras religiões. Há, assim, certo número de aproximações, cuja superficialidade foi mostrada muitas vêzes, e que nenhum espírito sereno pode reter, mas que continuam sendo espalhadas e deixando em muitos espíritos uma incerteza que desgasta a fé. Importa, portanto, falar disto ainda uma vez. Grande parte dêsses "slogans" foi reunida por Simone Weil em sua *Carta a um Religioso*. Admiramo-nos de que um espírito tão agudo tenha podido dar prova de tão pouca crítica nesse sentido. Mas a influência de Simone Weil arrisca provocar uma renovação de atualidade a esta questão. Por isso seria útil partir de seu próprio texto.

Simone Weil aproxima a palavra de Cristo: "Eu sou a verdadeira vinha" do papel da vinha no culto de Dionísio (p. 21). Ora, está estabelecido que se trata aí de dois temas diferentes: o tema palestiniano da vinha, figura do povo de Deus (*Isaías*, V, I), e o tema grego, no qual a vinha simboliza a imortalidade em relação à embriaguez[10]. A maternidade da Virgem é aproximada das deusas mães da Antigüidade (p. 21). Ora, é certo que o culto da Virgem no Cristianismo vem de seu papel histórico no desígnio da salvação e não de uma sublimação de feminilidade, como nas religiões naturalistas[11]. A morte de Cristo na cruz é aproximada da crucificação da alma do mundo no *Timeu* de Platão (p. 23). Ora, é claro que o papel da cruz no Cristianismo vem do patíbulo onde Jesus foi supliciado, o qual tinha a forma de *T*. Não vem, de maneira alguma, do simbolismo das quatro dimensões que se encontra em diversas religiões.

A Trindade cristã é aproximada das tríades gregas (p. 27) e hindus (p. 33). Ora, é certo que, longe de proceder de uma exigência dialética, ela constitui um puro escândalo para a razão, pois não se trata de uma unidade primordial e de suas manifestações, mas de Três pessoas que subsistem eternamente na unidade de uma natureza. "São João, continua Simone Weil, servindo-se das palavras *Logos* e *Pneuma*, indica a profunda afinidade que une o estoicismo grego ao Cristianismo" (p. 27). Ora, foi demonstrado de maneira decisiva que

10. Ver CORRADO LEONARDI, *Ampelos*, Roma, 1947, p. 68 e 80; JACQUES GUILLET, *Thèmes bibliques*, p. 200-207.

11. Ver JEAN DANIELOU, Le culte marial et le paganisme, *Maria*, I, Beauchesne, 1949, p. 161-181.

o *Logos* de são João é o *dabar* hebreu, a palavra criadora, e nada tem em comum com a razão estóica[12] — e, por outro lado, o *pneuma* do Nôvo Testamento é a *rouah* bíblica, que designa Deus como potência sob a imagem de um vento violento, enquanto que o *pneuma* grego significa a imaterialidade sob a imagem do sôpro da respiração[13].

Só posso indicar com uma palavra, para cada um dêsses pontos, a oposição essencial. Achar-se-ão os detalhes das demonstrações nos trabalhos citados em nota. Aconteceu seguidamente que o Cristianismo utilizou em sua liturgia símbolos emprestados às religiões naturais. Assim, desde o século III, Hipólito de Roma dá à cruz um simbolismo cósmico[14]. A língua dos mistérios pagãos é empregada para os sacramentos a partir do IV século. As pinturas das catacumbas mostram-nos a vinha como símbolo da imortalidade[15]. Assim o abade Monchanin propõe designar a Trindade pela fórmula sagrada *saccidànanda* que designa a tríade hindu[16]. Mas êsses são desenvolvimentos secundários e adaptações culturais[17]. Em suas origens, os dogmas cristãos são uma nova revelação.

Quer dizer que as religiões naturais não atingiram certas verdades sôbre Deus? Já dissemos que elas haviam sido atingidas. São Paulo mesmo ensina que, "desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus são conhecidas através das coisas visíveis"[18]. Deus, antes de Abraão, não deixou a humanidade sem nada manifestar-lhe e os homens puderam por isso esperar d'Êle alguma coisa e conhecer algumas de suas perfeições. Mas êles pararam aí. Quer dizer, as religiões não cristãs puderam conhecer o que a razão humana, deixada a si mesma, pôde atingir, a saber, o exterior de Deus, sua existência e suas perfeições tais como elas se manifestam por sua ação no mundo.

Mas há qualquer coisa que nenhuma razão pôde jamais transpor, uma soleira intransponível que nenhum pé jamais

12. Ver Rudolf Kittel, Logos, *Theol. Wörterbuch zum Neuem Test.*, IV, p. 69 e segs., Kohlhammer, 1938.
13. Ver G. Verbecke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma*, Desclée, 1945.
14. *Homilie Pascale*, 50-52, Le Cerf. 1951, p. 176-178.
15. Corrado Leonardi, *loc. cit.*, p. 193 e seg.
16. *An Indian benedictin Ashram*, Terischinapalli, 1951, p. 35 e seg.
17. Ver Hugo Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich, 1945.
18. *Rom.*, I, 20.

tocou, uma treva onde não se entra por infração — é o mistério da vida íntima de Deus, as profundezas trinitárias, que são absolutamente inacessíveis ao homem e que só o Filho de Deus pôde revelar. É a palavra de João: "Jamais ninguém viu a Deus. Mas o Filho único, que está no seio do Pai Êle nos fêz conhecê-lo" [19]. Chegamos ao centro do que constitui a irredutível originalidade do Cristianismo, a saber, que o Filho de Deus, vindo entre nós, nos revelou essas duas verdades estreitamente unidas uma à outra, a presença em Deus desta misteriosa vida de amor que se chama a Trindade e nosso apêlo, n'Êle, e por Êle, para participar eternamente dessa vida. Mistério da Trindade, conhecido pela presença do Verbo, vindo na carne, mistério da divinização do homem n'Êle, eis aí todo o Cristianismo. Resume-se numa pessoa, a pessoa de Jesus Cristo, Deus feito homem, no qual se acha tudo o que temos a saber. Aqui, verdadeiramente, atingimos o que constitui a diferença essencial: o que constitui o conteúdo mesmo do Cristianismo, o que faz definitiva sua transcendência, é Jesus Cristo, Filho de Deus, que nos dá a salvação. As religiões naturais — e é o que nelas é válido — atestam o movimento do homem para Deus; o Cristianismo é o movimento de Deus para o homem, que, em Jesus Cristo, vem apanhá-lo, para conduzi-lo a Êle.

Assim a revelação bíblica constitui uma realidade radicalmente diversa daquela das religiões naturais. Não se pode ver nisso sòmente uma forma, ainda que eminente, do sentimento religioso, como o fazem Söderblon ou Hocking. Quer dizer, entretanto, que as religiões naturais não comportam elementos válidos? Dissemos, em nossa Introdução, que isso não era assim. Elas representam uma forma autêntica de religião, a manifestação de Deus através da regularidade dos ciclos cósmicos, que corresponde à aliança de Noé. Mas esta primeira aliança é doravante caduca, pois uma nova e melhor aliança interveio. E, por outro lado, em suas formas históricas, que são as diversas religiões não cristãs, a religião natural é sempre mais ou menos pervertida. Já era isso que notava Agostinho quando se desolava por ver Sócrates, o sábio pré-cristão por excelência, que tinha tocado a verdade tão de perto, pedir, antes de morrer, que se sacrificasse um galo a Esculápio.

19. *Jo.*, I, 18.

Dir-se-á então que elas são doravante sem interêsse para nós? Dissemos que elas continham elementos válidos, resíduos da primeira revelação. Não seria então uma perda seu desaparecimento? É êsse temor que fazia Simone Weil dizer: "Se as outras tradições desaparecessem da superfície da terra, seria uma perda irreparável. Os missionários fizeram desaparecê-las em demasia até agora" (p. 35). Em notável estudo[20], Joaquim Wach mostrou o interêsse permanente que guardam, mesmo em regime cristão, as categorias religiosas das religiões não cristãs. Pois, se a revelação está dada, definitivamente, em Jesus Cristo, nossa inteligência da revelação sempre pode progredir e essas categorias ajudam-nos a isso. Pio XII, na Encíclica *Divini praecones,* definiu com precisão a atitude do catolicismo a êsse respeito pelos autênticos valôres das religiões naturais: "A Igreja nunca tratou com desprêzo ou desdém as doutrinas dos pagãos; ela mais propriamente as liberou de todo êrro, pois terminou-as e coroou-as com a sabedoria cristã"[21].

É notável que disso a própria Biblia nos dá o exemplo. Vivendo no contato com religiões ricas em usos de expressão míticos e cultuais, o povo de Deus, embora respeitando essas religiões em suas insuficiências e suas imperfeições, não cessou, no entanto, de pedir-lhes elementos emprestados. Polemizando contra os mitos cosmogônicos, babilônicos ou canaãenses os autores dos primeiros capítulos do Gênese utilizam suas formas de representação. O culto mosaico inspira-se nos usos rituais do Egito faraônico. A escatologia e a angiologia dos autores do Apocalipse emprestam do Irã numerosos elementos para integrá-los em sua própria visão da História.

Um dos exemplos mais característicos é o dos Livros da Sabedoria. O Oriente semítico e grego tinha conhecido, desde tempo imemorável, êsses sábios que exprimiram a experiência das nações. Em uma passagem de Ezequiel, faz-se menção de Daniel. Ora, as escavações de Ras Shamra fizeram-nos conhecer êste antigo sábio canaãnense que representa a sabedoria dêsse povo, anterior aos judeus na Palestina. Reencontramos a história do sábio babilônico Ahikar, mencionado no *Livro de Tobias*. Jó era um sábio edomita e a Escritura não hesitou em pôr em seus livros alguns de seus mais altos ensinamentos. O livro egípcio de Amem-em-opé lembra, sob muitos aspectos,

20. *Types of religious experiences,* pp. 3-29.
21. *Documentation catholique,* 1.º de julho 1951, p. 786

as sentenças do *Livro dos Provérbios.* E a Grécia também conheceu seus sete sábios.

Com a revelação bíblica, uma nova e melhor sabedoria apareceu. O Terceiro Livro dos Reis afirma sua superioridade: "A sabedoria de Salomão sobrepujava a sabedoria de todos os filhos do Oriente e tôda a sabedoria do Egito. Êle era mais sábio do que qualquer homem, mais sábio do que Etan Ezraita, mais do que Heman, Calcol e Dorda, os filhos de Maol" (IV, 30-31). Mais ainda, Cristo trará uma sabedoria mais perfeita, que será loucura para a sabedoria humana: "Há aqui mais que Salomão" (*Mat.,* XII, 42). Mas os livros da Sagrada Escritura, mas as sentenças do rabino de Nazaré guardarão o melhor da sabedoria das nações, penetrando-a com um espírito nôvo. Mostramos êsses numerosos contatos dos temas bíblicos de sabedoria e das sabedorias pagãs[22]. Assim a Igreja, por seu turno, não trata com desprêzo as doutrinas dos pagãos, mas libera-as, acaba-as e coroa-as".

Esta fórmula resume admiràvelmente a atitude do Cristianismo. Êle não trata com desdém os valôres religiosos das religiões pagãs. Mas, em primeiro lugar, purifica-as de todo êrro, quer dizer, destrói a corrupção e, principalmente, a idolatria. Por isso a conversão será sempre uma ruptura. Nunca se vai do paganismo ao Cristianismo por evolução homogênea. E, em seguida, o Cristianismo termina e realiza as verdades imperfeitas, que subsistem nas religiões pagãs, pela sabedoria cristã. Retoma os valôres naturais do homem religioso; retoma-os para consagrá-los. É assim que vemos o Cristianismo antigo integrar, depois de ter purificado, os valôres da filosofia grega. É assim que poderemos ver amanhã o Cristianismo retomar, depois de ter purificado, todos os valôres que contêm a ascese dos hindus ou a sabedoria de Confúcio. A missão cristã, quando é o que deve ser, não é destruição, mas liberação e transfiguração dos valôres religiosos do paganismo. Cristo não veio destruir, mas realizar.

22. Dom Hilaire Duesberg, *Les scribes inspirés,* 2 vol., 1938.

CAPÍTULO IX

GRANDÉZA E FRAQUEZA DE RENÉ GUÉNON

A morte de René Guénon chamou a atenção sôbre uma obra que se deve considerar como uma das mais singulares desta época. Ela se situa tão completamente fora da mentalidade moderna, choca tão violentamente os hábitos mais inveterados que se apresenta como um corpo estranho no mundo intelectual de hoje. Mas a grandeza de Guénon está precisamente em ter sabido desembaraçar-se completamente dos preconceitos da época e de ter elaborado sua obra na solidão com um rigor inflexível. O que é certo é que êle tocou nos problemas mais essenciais de hoje, quais sejam, o da civilização técnica e das ameaças que ela comporta, o da organização da sociedade econômica e política. Fê-lo ao mesmo tempo de modo irritante e profundo, mas que não pode deixar ninguém indiferente. Sua obra encerra uma parte de verdade. Tem também limites que a tornam inaceitável a um cristão.

Uma primeira verdade da obra de Guénon é a reabilitação do conhecimento simbólico em face do conhecimento científico. Nesse ponto, talvez mais do que em qualquer outro, ela choca a mentalidade hodierna. Para um homem formado nos métodos positivos da química ou da astronomia, voltar à alquimia e à astrologia parece absurdo. Guénon pensa que todo o espírito moderno está empenhado num imenso desvio e que há mais verdade essencial na astrologia, com tôdas as suas ingenuidades, que na astronomia, com tôda a sua técnica. Trata-se aqui, com efeito, de uma diferença de plano. Tôda a ciência do mundo pode alargar as dimensões da gaiola onde se acha o homem: mas não pode fazê-lo sair dessa gaiola. A intuição simbólica, ao contrário, à qual as realidades do mundo material nos

fazem ajuntar uma realidade que as ultrapassa, tem um valor mais vital.

Entenda-se bem o que queremos dizer. Não se trata, para Guénon, de voltar à astrologia e à alquimia sob sua forma vulgar de pseudo-ciência. Mas trata-se de compreender que os astros ou os metais nos interessam mais profundamente pela sua significação que pelo uso material que dêles podemos fazer ou pelos elementos que os compõem. Em uma das mais belas páginas do *Rei do Mundo,* Guénon fala da esmeralda caída da fronte de Lúcifer e na qual está talhada o Graal. Pode-se considerar uma esmeralda do ponto de vista de seu valor comercial; é o que faz o comerciante ou o proprietário, que a guarda em seu cofre. Pode-se considerá-la do ponto de vista de suas propriedades materiais: é o que faz o químico; mas o que há de mais real na esmeralda é a significação de sua côr e de sua consistência; e é o que apanha o alquimista.

Pode-se dizer outro tanto de outros domínios. A astronomia esclarece-nos sòmente sôbre a mecânica celeste. Mas permanecemos na superfície das coisas. O mundo astral está repleto de significações. E são essas significações que é necessário revelar. Guénon bem viu que o movimento dos astros não devia ser considerado como o arquétipo das realidades terrestres, mas que êsse movimento era mais pròpriamente o símbolo das realidades de outra ordem. Essa observação encontra-se com o pensamento de Mircéa Eliade, quando êste mostra que não são aos astros em si mesmos que adoram os representantes das religiões astrais, mas que o céu visível é uma "hierofania" através da qual o mundo espiritual é manifestado. Estamos aqui no oposto de uma astrologia vulgar, que consideraria a existência humana como condicionada pelos astros.

Geometria e matemática são o objeto de uma mesma crítica. As figuras geométricas não importam sòmente pelas relações numéricas que apresentam; têm também um valor qualitativo e estão na origem de tôdas as formas de figuração simbólica. Entre essa formas, Guénon apegou-se especialmente ao simbolismo da cruz. Voltaremos a êsse ponto. É preciso dizer a mesma coisa da matemática. Ao lado de uma ciência dos números, há uma simbólica dos números. Guénon afirma que não é sem razão que o número 7 ou o número 40 representam na religião bíblica um papel tão notável. Êles constituem uma verdadeira linguagem. E seu interêsse provém do fato de essa linguagem não ser puramente convencional e arbi-

trária, mas repousar sôbre propriedades naturais dos números, como era o caso das figuras geométricas ou grupos estelares.

Isso sugere uma observação importante: as diferentes tradições apresentam-nos os mesmos símbolos ou símbolos vizinhos. A que atribuir essa permanência? A concepção de uma transmissão positiva a partir de uma origem comum é pouco aceitável. Talvez Guénon — e é um dos pontos contestáveis de sua concepção — pareça, por vêzes, sustentá-la. É muito mais satisfatório ver aí, com Mircéa Eliade, o fato de os símbolos serem fundados sôbre a natureza mesma das realidades visíveis e do espírito humano, de modo que êste dá espontâneamente as mesmas significações aos mesmos objetos. Há, portanto, uma simbólica universal, natural, que as tradições testemunham. Esta simbólica não é, porém, algo congelado. Os símbolos são realidades vivas na consciência coletiva. É todo um mundo cuja exploração apenas começamos.

Nesta simbólica tradicional, Guénon faz entrar a simbólica cristã. Êle aproxima a simbólica da cruz na Índia e no Cristianismo. Observa que o número dos doze apóstolos atesta a importância atribuída ao número doze, que aparece, por outro lado, na doutrina dos signos do zodíaco. A veste branca do Papa atesta um valor da côr branca, que se encontra em tôdas as religiões. Há, portanto, analogias seguras. Elas levam Guénon a ver no Cristianismo uma das formas da tradição primordial e a interessar-se no Cristianismo pelo que tem em comum com as outras tradições. E é aí que começamos a não poder mais segui-lo. O Cristianismo reconhece perfeitamente a existência de uma simbólica natural, que se liga à religião cósmica, quer dizer, a esta revelação de Deus através do mundo invisível, acessível a todos os homens, do qual falamos acima.

Mas o Cristianismo é precisamente coisa diferente. É uma irrupção de Deus na História. um acontecimento radicalmente nôvo. Se a cruz tem uma tal importância para êle, não é, em primeiro lugar, por causa de seu valor simbólico, é porque Cristo morreu sôbre um patíbulo composto de dois pedaços de madeira. E êsse dado histórico está em primeiro lugar. Como êsse patíbulo tinha vagamente a forma de uma cruz, a liturgia carregou-o ulteriormente de todo o simbolismo natural da cruz, como significando as quatro dimensões ou o eixo do mundo. Assinalou-se alhures que a cruz de Jesus Cristo tinha valor de redenção universal. Mas êsses simbo-

lismos são secundários em relação aos fatos históricos. E é essa importância do Cristianismo como novidade absoluta que Guénon desconhece inteiramente.

Assim também isso não é de admirar, pois essa condenação de tôda a História é parte essencial de seu pensamento. E êste é o segundo ponto a considerar no qual igualmente o excelente e o detestável se unem estranhamente. Falemos, em primeiro lugar, do excelente. Sentimos profunda satisfação quando vemos Guénon condenar com violência sem igual as ideologias modernas do progresso da evolução, do historicismo. Pensamos com êle que é absurdo crer que o desenvolvimento da ciência traz uma transformação qualitativa da humanidade. Guénon vai mais longe e vê nela a marca de uma decadência. A partir do século XVI, essa decadência acentua-se. Tocamos um grave problema. A ciência, como tal, e não sòmente em seus costumes culpáveis, na medida em que assume uma importância desproporcionada em relação à sabedoria, não arrasta o mundo, inevitàvelmente, a catástrofes? A solução de Guénon pode parecer radical. Contudo a questão não pode ser resolvida no sentido de um fácil otimismo.

É preciso reconhecer, ainda, todo o alcance da corajosa crítica de Guénon aos preconceitos mais inveterados e mais nefastos do mundo moderno. Esperando alguma salvação da ciência, o homem desvia-se de seus verdadeiros meios de salvação. E aquêles que o entretêm nesta ilusão, sejam êles marxistas ou liberais, são os verdadeiros responsáveis pela miséria do mundo moderno. É verdade que as noções de progresso científico, de evolução biológica são desprovidas de tôda incidência espiritual. É verdade que a hipertrofia do pensamento científico desvia o homem moderno da intuição intelectual dos valôres metafísicos. E' verdade que, no plano natural, o desenvolvimento do tempo não traz ao homem nada de essencial, pois o essencial são os princípios da metafísica, que são imutáveis.

Não há nada de essencial que seja nôvo na ordem natural. Mas não se dá o mesmo no plano cristão. Pois aqui estamos em presença de acontecimentos que mudam qualitativamente a existência humana e constituem uma novidade absoluta. Basta reler São Paulo para ver quão freqüentemente os têrmos "nova criação", "nôvo homem" se repetem em seu texto. Há, portanto, elementos que a tradição anterior não possuia, uma promoção espiritual. Esta promoção corresponde à passagem do

conhecimento de Deus pelo mundo visível, à revelação de sua vida íntima em Jesus Cristo. Por conseguinte, aqui sòmente, mas aqui no sentido mais amplo do têrmo, existe História. Guénon não viu isso. Para êle o Cristianismo não é uma realidade privilegiada. E ter-se êle tornado finalmente muçulmano é bem a prova disso.

Isso nos conduz ao último aspecto de seu pensamento, aquêle referente às relações da ciência, da sabedoria e da fé. Aqui ainda a parte positiva de seu pensamento impressiona em primeiro lugar. Contra o relativismo e o pragmatismo modernos, Guénon restaura o valor do pensamento especulativo, ao mesmo tempo em sua importância e em seu valor. A realidade suprema é o mundo das idéias eternas do qual as coisas sensíveis são o reflexo. A atividade mais alta do homem é a intuição dessas essências. Guénon encontra aqui a contemplação platônica. Só o conhecimento dessas verdades eternas pode permitir organizar as coisas humanas com sabedoria. Os que possuem êsse conhecimento constituem a autoridade espiritual. Guénon restaura uma concepção hierárquica da sociedade. E choca-se novamente contra um dogma moderno, qual seja, o da democracia e do sufrágio universal. A autoridade espiritual é composta pelos que possuem a tradição. Ela subsiste eminentemente no "rei do mundo", que é o arquétipo ideal. Ela se encarna visìvelmente em certas personagens. O Soberano Pontífice representa a êsse respeito, para Guénon, uma dessas autoridades. E êste é um dos aspectos do Catolicismo que êle mais defende, enquanto vê no Protestantismo uma perversão do Cristianismo autêntico.

Mas qual é a tradição cujos depositários são as autoridades espirituais? É pròpriamente a tradição dos princípios intelectuais. Êsses princípios são, antes de mais nada, os da filosofia da Índia, do Vedanta, ao qual Guénon consagrou sua primeira obra. Esta é a verdade suprema. Já no plano filosófico isso não deixa de suscitar inquietude. Pois a filosofia da Índia deixa-nos incertos sôbre dados tão essenciais como a transcêndencia absoluta de Deus, a imortalidade pessoal, a criação. Entretanto o que aparece mais ainda é que a verdade superior é de ordem filosófica. As religiões, e em particular os grandes monoteísmos mediterrâneos, são uma espécie de compromisso entre a pura verdade metafísica e as necessidades afetivas dos homens, que precisam ter misticismos e liturgias. Essa transposição da relação, que une metafísica e

revelação, constitui a fraqueza, o êrro principal da obra de Guénon.

E é aí que se enxerta o problema, tão importante em sua obra, do esoterismo. Pode-se compreender por essa palavra duas coisas absolutamente distintas. De uma parte, no interior de uma religião, pode-se considerar que há aspectos misteriosos que não podem ser imprudentemente mostrados aos principiantes. Tal era a explicação do Cântico dos Cânticos no judaísmo; tais, no Catolicismo, os caminhos da mística. Não se trata de outras doutrinas, mas sòmente de penetração da mesma realidade. A gnose prolonga a fé para São Paulo. Nada é mais oposto ao Cristianismo que a distinção de cristãos de primeira e de segundas zonas. É o batismo que constitui a iniciação. E o batizado sabe tudo o que deve saber. Êle não terá de receber uma segunda iniciação num sentido secreto dos ritos e dos dogmas.

Tem o esoterismo, com efeito, um segundo sentido, que é o que lhe dá Guénon. Consiste em dizer que, além da diversidade das religiões, existe uma doutrina oculta, comum a elas e cujo conhecimento é pròpriamente iniciador. É o que já encontramos na falsa gnose dos primeiros séculos cristãos. Aqui o conhecimento vulgar e o conhecimento superior têm um objeto diferente. Há uma doutrina secreta absolutamente diversa da doutrina esotérica. E essa doutrina secreta não é o Cristianismo, tal qual o ensina o catecismo. É uma outra doutrina cujos dogmas são uma transcrição simbólica, mas na qual é preciso ser iniciado para conhecer o sentido oculto. E precisamente a oposição do exoterismo e do esoterismo reforça aquela da religião e da sabedoria. E sòmente a sabedoria dá verdadeiramente a salvação.

Vê-se porque a obra de Guénon é ao mesmo tempo tão importante e tão decepcionante. Ela nos atrai porque êle fala do que nos parece verdadeiramente interessante. Ela nos atrai porque Guénon denunciou com coragem erros que, acreditamos com êle, são as fontes profundas da decadência do mundo presente. Mas, se passamos ao pensamento positivo de Guénon, êle nos parece radicalmente incompatível com o Cristianismo. Esvazia, com efeito, seu próprio conteúdo: a afirmação do caráter absolutamente privilegiado da ressureição de Jesus Cristo.

CAPÍTULO X

SIMBOLISMO E HISTÓRIA

O simbolismo ocupa de fato um grande lugar na vida e no pensamento religioso. A teologia bíblica, a teologia sacramentária, a teologia mística usam, de modo ordinário, imagens tomadas emprestadas ao mundo sensível para significar as realidades do mundo espiritual. É preciso reconhecer, todavia, que o homem moderno sente certo mal-estar a respeito dêsse gênero de conhecimento. Habituado às providências da causalidade eficiente, êle seria levado a ver, na procura da causalidade eventual, um modo inferior de conhecer, que revelaria mais poesia que ciência e que não seria suscetível de um rigor suficiente para fundamentar uma verdadeira certeza. As conseqüências disto são graves, pois resulta uma espécie de desafeição a respeito de tudo que, na tradição teológica, mais depende do símbolo.

Isso aparece como um desvio especìficamente moderno. Não era assim para a teologia antiga. Sem falar da Escritura pròpriamente dita, na qual o simbolismo ocupa um lugar tão importante, está claro que a teologia patrística e a teologia medieval davam ao símbolo um lugar considerável. No limite de uma e de outra, o *Tratado dos Nomes Divinos* do Pseudo-Dionísio aparece como um conjunto de teologia simbólica, resumindo a teologia dos Padres e preparando a dos doutôres. Gostaríamos de mostrar como essa teologia simbólica não depende de não sei qual mentalidade prelógica, que não nos ofereceria mais que um interêsse arqueológico, mas constitui, ao contrário, uma forma permanente do pensamento religioso.

Partimos da questão de fato. O uso dos símbolos emprestados ao mundo visível para significar as realidades do mundo religioso encontra-se em tôda parte na tradição judeu-cristã.

Desde os primeiros versículos do *Gênese,* o poder criador de Deus é comparado a um grande pássaro planado acima das águas para nelas suscitar a vida — e é, sem dúvida, em alusão a esta cena, que o Nôvo Testamento nos mostrará o Espírito Santo, suscitando a Nova Criação, sob a forma de uma pomba planando sôbre as águas do Jordão. E, na outra extremidade da Estrutura, São João descreve-nos a nova criação com símbolos tomados ao cosmo; não haverá mais sol, pois o próprio Cristo será sua luz, e o mar, símbolo do reino da morte, moradia do Dragão, desaparecerá [1].

A liturgia, por sua vez, retomará êsses símbolos. A festa de Natal, na época do ano em que os dias são mais longos, celebrará, na natividade do Cristo, o sol eternamente crescente da Nova Criação, aquela da qual o profeta Zacarias nos diz que "seu nome é o Oriente" (VI, 12). O nôvo fogo na noite pascal será como que um símbolo visível da coluna de fogo que conduzia os judeus no deserto do Êxodo: "Aquêle que me segue não caminha nas trevas[2]". E o rito batismal, no qual o nôvo cristão é mergulhado na piscina, é uma alusão à simbólica bíblica da água, figura da descida nas águas da morte, essas águas nas quais o Cristo desceu em primeiro lugar: "Eu tenho sêde de ser batizado com um batismo[3]" É tôda uma simbólica de morte e de ressurreição, da qual o tema das águas é carregado desde a criação e o dilúvio até o julgamento final, passando pela Paixão de Cristo e pelo Batismo.

Mas, dir-se-á, qual é o valor dêsses símbolos? Bem queremos que êles sejam veneráveis, pois a tradição bíblica e litúrgica isso nos propõe. Mas não é uma vestimenta caduca com a qual ela está vestida? Não são elas solidárias a representações cosmológicas que não são mais as nossas? O que significa para um homem atual êsse tema das águas da morte? Não está êle ligado à mentalidade do Antigo Oriente, para quem a terra repousava sôbre as águas inferiores? Será que já êste antigo símbolo semítico não foi abandonado, em parte pelo Cristianismo helenizado, que viu, no caráter maléfico da água, a figura não da morada do dragão, mas da agitação das paixões?

---

1. *Apoc*, XXI, I e XXII, 5.
2. *Jo.*, VIII, 12.
3. *Luc.*, XII, 50.

Estamos aqui em presença de uma séria objeção. Têm as realidades do mundo visível um valor de significação determinada, ligada a sua própria natureza, ou tiram, ùnicamente, num caso dado, sua significação de uma relação positiva, estabelecida entre elas e a realidade específica? Neste caso está claro que o valor gnoseológico dos símbolos seria singularmente diminuído. Êles apareceriam como ilustrações, que tirariam todo seu valor significativo da realidade que serviriam para ilustrar, mas que seriam, em si próprios, desprovidos de uma significação determinada. E, pode-se dizer, precisamente a incerteza dominante a êsse respeito explica o descrédito do qual goza o conhecimento simbólico. Êle aparece como não sendo suscetível de um rigor suficiente para poder-se dar-lhe crédito.

É preciso reconhecer que, de fato, os símbolos apresentam sempre certa polivalência. Assim a noite é também suscetível de significar o mundo da morte e do mal bem como o da transcendência. As águas são, ao mesmo tempo, a figura do poder criador e do poder destruidor. Isso explica o fato de acharmos significações diferentes nos diferentes meios. E essa polivalência tem a vantagem de impedir o simbolismo de poder ser reduzido a uma álgebra simplista. Mas, por outro lado, essas variações existem no interior de limites determinados. Tal símbolo não é suscetível de qualquer significação. O simbolismo positivo repousa sempre sôbre um simbolismo natural. Podemos chegar e determinar de maneira mais .precisa êste último?

Aqui a história das religiões pode trazer-nos elementos preciosos de solução. Com efeito, a comparação entre as diversas religiões tende a mostrar que as mesmas representações simbólicas se encontram em tôda parte. Assim encontramos o sol considerado como expressão do poder criador tanto na Grécia antiga como nas religiões primitivas da América. E êsse simbolismo será reencontrado no Cristianismo. Da mesma maneira o tema das águas destruidoras, do Dilúvio, encontra-se nas religiões africanas, na antiga religião babilônica, no Antigo Testamento. Deixo de lado, por hora, a questão da diferença de valôres dada a essas representações nas religiões pagãs e nas religiões reveladas. O essencial, no momento, é anotar a comunidade das representações e observar que ela não implica uma comunidade de conteúdo.

Essas semelhanças poderiam aplicar-se por influências. Sabe-se o quanto a história das religiões abusou dêsse procedi-

mento. Em tôda parte, em particular onde se achou analogias entre a Bíblia e as religiões do antigo Oriente, entre o Cristianismo e os mistérios pagãos, quis-se ver influências. É certo que tais influências de detalhe tenham podido existir, mas não é uma explicação suficiente. Outra interpretação consistia em ver nessa comunidade de representação os vestígios de uma tradição comum primitiva, mais ou menos degradada. Assim, os diversos relatos do Dilúvio seriam os resíduos de uma tradição concernente a um acontecimento histórico anterior à separação das diversas raças.

Tôdas essas explicações são insuficientes. É preciso chegar à conclusão de que a comunidade dos símbolos nas diversas religiões é a expressão de providências paralelas e que, por conseguinte, ela está ligada ao conteúdo objetivo dos próprios símbolos. É o que expõe Mercéa Eliade, em seu *Tratado da História das Religiões* [4]. O material imenso acumulado pelos historiadores permite, doravante, ver os conjuntos de idéias evocados por tal ou qual grupo de símbolos. Assim, o céu será sempre ligado à concepção da transcendência de Deus; os fenômenos meteorológicos serão a expressão de sua fôrça criadora e destruidora; as águas serão símbolos de morte e de fecundidade; a lua será ligada, ela também, ao domínio da morte e ao da vida; a árvore terá todo um conjunto de significações: eixo do mundo, árvore da vida, escada cósmica.

Isso permite, por conseguinte, estabelecer uma ciência da simbólica religiosa, repousando não sôbre tal grupo em particular, nem sôbre uma especulação teórica, mas sôbre um vasto conjunto de fatos. Esta ciência contém, ao mesmo tempo, a flexibilidade que apresenta o uso dos símbolos e as constantes essenciais que permitem reconhecer sua significação objetiva. Por outro lado, ela leva a constatar que os símbolos tendem a agrupar-se em certos conjuntos encontrados nos diferentes domínios. Assim, a simbólica lunar, a da serpente, a das águas constituem um dêsses conjuntos. Estamos diante de correspondências, de analogias que são a expressão de secretas afinidades.

É interessante notar que paralelamente às buscas dos historiadores das religiões, as de certos psicólogos conduzem a resultados análogos. Penso sobretudo nos trabalhos de Jung e nos documentos reunidos na coleção *Eranos Jahrbuch,* na qual colaborou o P. Hugo Rahner. Para Jung, os mitos das re-

4. Payot, 1949.

ligiões pagãs não são a expressão de uma mentalidade primitiva. Correspondem a certos procedimentos permanentes da vida psicológica. Constituem o reino dos arquétipos. Êsses arquétipos, que estão no segundo plano da vida psíquica e exprimem suas últimas profundezas, inacessíveis à consciência, estão ligados à estrutura da alma. Êles têm, por conseguinte, um valor significativo permanente. O uso dos símbolos na liturgia ou na teologia apela para êles, e é por isso que sua significação é imediatamente percebida.

Assim, quer se parta da análise objetiva dos símbolos das religiões, quer da análise subjetiva da função mítica na psicologia das profundezas, chega-se a constatar que se está na presença de símbolos de conteúdos permanentes. O procedimento simbólico aparece como uma forma da estrutura psicológica. É o próprio movimento do espírito que o leva a descobrir, além da realidade sensível, a significação ininteligível que ela contém. E, de outra parte, êsse procedimento não é um procedimento subjetivo, não é a projeção pelo espírito nos objetos de seu próprio conteúdo. Aparece, ao contrário, como a descoberta de um conteúdo objetivo percebido através do símbolo. E' uma realidade exterior a êle que se revela assim, ao espírito.

A questão que se propõe, então, é a da natureza do que é assim conhecido. Para numerosos autores, os símbolos do mundo físico não nos fariam atingir senão a projeção dêsse próprio mundo num céu de arquétipos ou num tempo primordial. Os mitos seriam apenas a sublimação da vida biológica, a expressão da permanência dos ciclos da vida cósmica. E os ritos simbólicos teriam por objeto renovar perpètuamente a existência empírica, mantendo-a em contato com o tempo primordial. É ao que chega tanto a interpretação naturalista dos mitos quanto a sua interpretação psicanalítica. E, em um e outro caso, o valor gnoseológico dos mitos evidencia-se finalmente ilusório. Constitui outro modo de aproximação das realidades do cosmo que não o método científico, mas finalmente nos deixa no interior do cosmo.

Mas tal explicação não compreende bem a verdadeira significação dos símbolos. Através das realidades visíveis, precisamos atingir um domínio transcendente do cosmo. Já Rudolf Otto bem observou que certos símbolos, a imensidão do deserto, a profundeza da noite, despertam ressonâncias sacras, o "divino", e não podem ser reduzidos a outras categorias de

conhecimento. Isto é retomado de maneira magistral por Mircéa Eliade. Para êle as realidades do mundo visível são *hierofanias*, manifestações do sagrado; através de cada uma delas, certos aspectos da realidade divina manifestam-se: o poder, através da tempestade, a estabilidade, através do movimento dos astros, e fecundidade, através da chuva e do sol. As interpretações naturalistas que reduzem o conteúdo dos símbolos a uma simples sublimação da própria vida biológica são errôneas. O que os símbolos nos fazem conhecer é, realmente, alguma coisa de Deus.

Assim, o valor objetivo do simbolismo religioso nos aparece como correspondendo bem à própria natureza das coisas. A deformação, que devemos à prática exclusiva de outros procedimentos intelectuais, impede-nos de reconhecê-lo, prendendo nossa atenção mais às relações de casualidade do que às da exemplaridade. Essa simbólica não é a sobrevivência de uma mentalidade pré-lógica caduca. Ela repousa sôbre leis permanentes da realidade do espírito e do mundo. Consiste em descobrir essas correspondências do mundo visível e do mundo invisível e determinar-lhe a significação. Constitui um caminho de acesso autêntico ao conhecimento do mundo divino.

Temos até aqui encarado a simbólica religiosa em si mesma, sem levar em conta a diversidade de suas aplicações. Foi assim que tratamos, lado a lado, dos símbolos cristãos e daqueles das religiões não cristãs, dos mitos e da revelação. E, com efeito, entre êsses diferentes domínios, existem aspectos comuns. Mas, ao mesmo tempo, existe entre êles profundas diferenças. A simbólica não existe no estado puro, mas nas situações históricas concretas. Ela está sujeita a deformações e a transformações. É nessas situações históricas diferentes que devemos agora considerá-la, quer dizer, temos de encará-la no uso que dela fazem as diversas religiões. E, mais particularmente, temos de perguntar-nos o que se torna essa simbólica, emprestada das realidades do cosmo, quando se trata de revelação cristã.

Dissemos há pouco que a simbólica religiosa pròpriamente dita constituia a revelação de Deus através do mundo visível. Nesse sentido, ela corresponde à religião natural [5]. É esta religião natural que constitui o fundo religioso válido, que persiste durante tôda a humanidade não cristã de antes e depois

5. Ver *supra*, pp. 25 e 115.

do Cristo, sob as perversões dos paganismos. Carateriza, com efeito, o conjunto dessas religiões o fato de elas atingirem alguma coisa de Deus através de sua ação no cosmo visível, quer dizer, em sua ação criadora e providencial, e não em suas intervenções históricas, que aparecerão sòmente com Abraão. Nesse sentido, a religião natural é o domínio privilegiado da simbólica religiosa.

Mas, acabamos de dizê-lo, se uma certa Verdade da religião natural persiste no paganismo, essa Verdade é, em tôda parte, pervertida. Precisamente isso nos diz São Paulo, nesse mesmo capítulo da *Epístola aos Romanos*: "Tendo conhecido Deus, êles não o glorificaram como Deus, e não lhe renderam graças; mas desvaneceram-se em seus pensamentos e trocaram a glória de Deus incorruptível pela figura de um simulacro de homem corruptível, de pássaros, de quadrúpedes e de répteis" (*Rom.*, I, 21-23). Pelo mundo visível, os homens podiam conhecer o Deus invisível, mas, de fato, não souberam reconhecê-lo e, ao invés de adorá-lo através dos sinais cósmicos, degradaram essa adoração, parando nos sinais em si mesmos, adorando o sol, a lua, os animais, os mortos. Essa degradação das verdadeiras hierofanias em idolatrias constitui o paganismo pròpriamente dito, que é a degradação da revelação natural e da primeira aliança e que se exprime, antes de tudo, no *mito*.

O mito é uma degradação da religião natural na medida em que reduz a hierofania à significação das realidades biológicas em si mesmas, projetadas num mundo ideal, ao invés de atingir o Deus transcendente através delas. No mito, é a vida biológica, com sua regularidade e suas alternativas, que se torna objeto de adoração, e não Deus, do qual a regularidade da vida cósmica exprime sòmente a fidelidade. Está aí a soleira onde tropeçam todos os paganismos. Êles não chegam a ultrapassar o plano da imanência, a distinguir Deus de sua criação. Êles são sempre mais ou menos panteísmos. E isso não é constitutivo da natureza mesma do conhecimento religioso pelo mundo natural, mas representa sua prostração e degradação.

Sob êsse ponto de vista os primeiros capítulos do *Gênese* tomam um significado particular. Tem-se, de há muito, notado que êles contêm elementos em comum com as narrações míticas babilônicas ou canaãenses: conflito da luz e das águas tenebrosas, genealogias antidiluvianas, narração do dilúvio. Mas

precisamente êstes elementos dependem da simbólica religiosa natural. Eles são suscetíveis de uma interpretação mítica e de uma interpretação teísta. A narração do *Gênese* constitui uma polêmica teísta contra a concepção mítica. Ela representa a retificação dêsse desvio e a restituição dos elementos da simbólica cósmica indevidamente interpretados num sentido místico pelos paganismos a seu real valor de expressão do poder criador e julgador de Deus.

Mas nisso a revelação bíblica não faz senão reerguer a religião natural e restituir seus símbolos às suas verdadeiras significações. Sua verdadeira novidade não está aí. Seu objeto essencial é ser testemunho das ações históricas de Deus. Eis aí um profundo transtôrno na realidade das coisas, que acarreta igual transtôrno nas concepções religiosas. Deus não se revela mais sòmente pela regularidade dos ciclos cósmicos, mas pela singularidade dos acontecimentos históricos. Êsses acontecimentos históricos, que são outros tantos atos criadores, são aquêles que constituem a história sagrada: a eleição de Abraão, a saída do Egito, o reinado de Davi, a Encarnação de Cristo, sua ressurreição, os sacramentos da Igreja, o julgamento final. Nessa perspectiva a concepção da criação toma um nôvo sentido. Ela se torna um acontecimento histórico, a primeira das ações de Deus na História.

Pareceria, à primeira vista, que êsse transtôrno nas perspectivas ocasionaria a desaparição da simbólica cósmica. Esta, com efeito, é, já o dissemos, a manifestação do divino através da regularidade dos ciclos das estações. Ora, os acontecimentos históricos são essencialmente singulares. Aparecem como uma novidade absoluta. Não são suscetíveis, desde então, de serem ajuntados a arquétipos preexistentes. É bem por isso, como notou Mircéa Eliade, que o conhecimento simbólico tende por seu próprio movimento a eliminar a singularidade dos acontecimentos particulares e a interessar-se sòmente pelo que é suscetível de repetição. Seu supremo esfôrço tende a exorcizar o tempo, fazendo dêle a imagem móvel da imóvel eternidade na doutrina do eterno retôrno.

Mas é então que, no próprio interior de uma realidade histórica que aparecia como irredutível ao simbolismo, uma nova dimensão simbólica aparece. Com efeito, à medida que o plano de Deus se desdobra, torna-se manifesto que suas sucessivas ações, embora sendo sempre intervenções criadoras, apresentam correspondência entre si. Entre o Dilúvio, a Paixão

de Cristo, o batismo cristão, o julgamento final, existe uma estreita correlação. Em níveis diferentes do plano de Deus, trata-se, em todos êsses casos, do julgamento de Deus, que castiga o mundo pecador, e da misericórdia de Deus, que poupa um homem por ser o princípio de uma nova criação.

Assim, aparece uma nova simbólica, que é pròpriamente a simbólica bíblica e cujo caráter essencial é ser uma simbólica histórica, quer dizer, a correspondência dos diferentes momentos de história sagrada. E é essa simbólica que se designa com o nome de *tipologia*, por referência a duas passagens do Nôvo Testamento nas quais se diz: Adão é "a figura (τύπος) de Cristo" (*Rom.*, V, 14) e o batismo é "o antítipo (ἀντίτυπος) do Dilúvio" (I *Petr.*, III, 18). Ela tem seu fundamento na própria unidade do plano de Deus. São os mesmos costumes divinos que se manifestam nos diferentes planos da História. Sem nada tirar do valor único dos acontecimentos divinos, ela lhes confere uma inteligibilidade própria, que os subtrai à artificialidade. Ela tem também valor de argumento e constitui a profecia, na qual Pascal reconhecia, com os Padres, a prova essencial da Verdade do Cristianismo.

É importante determinar a gênese dessa tipologia. Ela foi seguidamente deturpada por discussões artificiais sôbre os diversos sentidos da Escritura. Como bem viu São Tomás de Aquino[6], ela não representa o sentido da Escritura, mas o sentido dos próprios acontecimentos. Ela tem sua origem no Antigo Testamento, que nos mostra, nos acontecimentos passados da história de Israel, a figura dos acontecimentos do fim dos tempos. Assim, a tipologia é essencialmente escatológica. O Nôvo Testamento mostra-nos, em Cristo, a vinda das realidades escatológicas e é nesse sentido que êle compreende as figuras do Antigo Testamento. Êsses acontecimentos escatológicos constituíram-se nos sacramentos da Igreja, que preenchem o prazo entre a Ascenção e a Parusia. E êles têm sua manifestação última no Julgamento, na Ressurreição e na vinda dos novos céus.

Essa interpretação tipológica entra na doutrina comum da Igreja. Ela remonta aos tempos apostólicos e o Nôvo Testamento disso nos dá numerosos exemplos. Ela constituí

6. I Pars, Quaest. I, Art. I. Ver S. ANSLER, Où en est la typologie de l'Ancien Testament? *Etudes théologiques et religieuses*, 1952, 3, pp. 75-81.

a base sólida da interpretação patrística da Escritura, e é igualmente utilizada pela liturgia. Em virtude de sua significação escatológica esta aplica, a justo título, a Cristo e à Igreja os textos dos Salmos e dos Profetas. É preciso distinguir cuidadosamente esta tipologia, que é uma simbólica histórica, do alegorismo praticado por Fílon e retomado por certos Padres da Igreja. Êste aparece como uma revivescência da simbólica cósmica que abandona o aspecto histórico.

Isso nos conduz a uma última questão, qual seja, a relação entre a simbólica cósmica e a simbólica histórica[7]. A tipologia, ou simbólica histórica, é uma nova simbólica ligada à aparição de acontecimentos novos, que são as ações de Deus na história sagrada. Mas esta simbólica não deixa fora de sua ação o domínio cósmico. Bem ao contrário, ela aparece como uma interpretação total da realidade. De uma parte, o domínio cósmico, da revelação natural, adquire uma significação histórica. A criação torna-se o primeiro acontecimento da história sagrada. A revelação natural torna-se a aliança histórica com Noé. Assim, os símbolos da religião cósmica são integrados numa perspectiva histórica. Inversamente, os acontecimentos históricos da história sagrada são acontecimentos cósmicos: a ressurreição de Cristo é a criação de um nôvo universo; o batismo é a realização do dilúvio pela destruição do mundo pecador em cada batizado; os acontecimentos do fim dos tempos são a criação de novos céus.

Assim, a revelação da ação histórica de Deus, embora sendo uma realidade radicalmente nova, não é, de maneira alguma, oposta ao mundo da criação visível, como o queria Marcion, nem mesmo lhe é estranha. Ela constitui sòmente uma nova promoção, uma segunda etapa do plano de Deus. E a primeira etapa, aquela da revelação natural, que poderia aparecer como não histórica enquanto sòmente ela existia, toma consciência de seu valor histórico desde quando se situa em relação a uma nova etapa relacionada com aquela que aparece como caduca. É, com efeito, a palavra que melhor define seu caráter. Com a revelação abraâmica e, mais ainda, com a revelação cristã, a religião natural, que foi boa, está ultrapassada. Vemos aparecer um nôvo caráter dos paganismos de hoje: ao mesmo tempo que pervertidos, estão ultrapassados, mesmo no que êles guardavam de válido.

7. Ver MIRCÉA ELIADE, *Images et symboles*, 1952, p. 201 e seg.

Mas, ultrapassando a religião cósmica, a religião mosaica e cristã não a destrói, mas a assume. E isso é importante para nós, pois explica a retomada, pela religião bíblica, dos símbolos da religião cósmica para fazer dêles os sinais de suas próprias realidades. Já o observamos para as narrações do *Gênese*. Isso aperece em outros domínios. Assim, a festa judaica que comemora o acontecimento histórico da saída do Egito inscreve-se no quadro das estações da festa cósmica das primeiras espigas. Por seu turno, a festa cristã da ressurreição de Cristo inscrever-se-á no quadro da festa judaica da Páscoa. Assim, a continuidade e a correspondência das três alianças aparecem inscritas no próprio quadro da liturgia. A primavera pascal, aniversário da criação do mundo na liturgia cósmica, torna-se a figura da primavera da nova criação inaugurada pela ressurreição de Cristo.

Essa retomada dos símbolos da religião cósmica foi praticada pelo próprio Cristianismo em relação às religiões helênicas. A fé cristã é a fé no acontecimento histórico de Cristo morto e ressuscitado, que nada tem a ver com o tema dos deuses mortos e ressuscitados das religiões à base de mistérios, expressões do ritmo biológico da alternância das estações. Mas é certo que o Cristianismo retomou certos temas dessas religiões para carregá-los com sua significação original. O nascimento de Cristo é um acontecimento *único e irreversível*. Mas a liturgia, festejando êsse acontecimento no quadro cíclico do dia anual do solstício de inverno, mostra no sol do cosmo visível o sacramento do sol perpètuamente levante do mundo invisível. A cruz de Cristo é o patíbulo miserável em que êle foi suspenso um dia e não deve nada, em sua origem, à simbólica da cruz. Mas os Padres — e São Paulo talvez antes dêles — viram na cruz de Cristo as quatro dimensões do cosmo, simbolizando, assim, a universalidade da redenção.

Um exemplo característico é o do culto mariano. As religiões pagãs conheciam múltiplos cultos de deusas virgens ou mães. O culto mariano nada deve a êsses cultos. Com efeito, êsses são sòmente uma exaltação da fecundidade, simbolizada pela mulher. Ao contrário, o culto de Maria não é a sublimação da feminilidade, mas a homenagem prestada a uma única mulher por causa do papel histórico eminente que representou na história da salvação. Mas, uma vez isto bem estabelecido e tôdas as teorias mitológicas do culto marial postas de lado, é verdade que êsse culto sucedeu, por vêzes, a santuários

de Diana ou de Deméter e que certos símbolos dos cultos femininos do paganismo foram repetidos na liturgia. O Ofício de Nossa Senhora das Sete Dores não contém um verso de Virgílio onde sòmente *Dido* foi substituda por *Virgo?*

Quid tibi nunc sensus dum cernis talia Virgo

Mas essa utilização dos símbolos cósmicos na religião histórica pode apresentar certos perigos, arrisca-se a provocar a absorção do elemento histórico pelo elemento cósmico. É precisamente o que faz o alegorismo. Filon de Alexandria, em lugar de ver nas realidades do Antigo Testamento a figura dos acontecimentos escatológicos, nelas vê a imagem das realidades do cosmo. A história de Moisés torna-se um mito. Ela é uma imagem da vida do cosmo ou do mundo ideal da alma. De qualquer modo, sua significação histórica é abandonada. Ora, essa interpretação do Antigo Testamento virá, muitas vêzes, corromper a verdadeira tipologia. Ela representa um revide da simbólica cósmica sôbre a simbólica histórica, um perigo perpétuo ameaçando a interpretação simbólica da Escritura.

Encontrar-se-iam fatos equivalentes para o Nôvo Testamento. Em certos poetas, em particular, o Cristianismo volta a ser uma mitologia. Guardini frisou que é o caso de três poetas pertencentes a três confissões bíblicas diferentes, dos quais cada um transformou em mitos a revelação bíblica: *Hölderlin,* pelo Protestantismo, *Rilke,* pelo Catolicismo, *Kafka,* pelo Judaísmo[8]. Pierre Emmanuel assimila Cristo a Orfeu, e o sangue do redentor ao calvário, ao sangue princípio da vida cósmica. Clemente de Alexandria bem mostrava em Cristo o verdadeiro Orfeu. Mas, enquanto que, para êle, Orfeu é absorvido em Cristo, como nas pinturas das catacumbas, aqui Cristo é absorvido por Orfeu. As relações entre os mitos e as revelações continuam sendo sempre uma tensão. A revelação tem necessidade da simbólica cósmica para recuperar a totalidade da realidade, mas ela sempre deve cuidar de não se deixar assimilar por ela.

Assim se nos apresenta um último aspecto do conhecimento simbólico: seu caráter trágico. O pensamento simbólico é

8. Isso me foi sugerido por Romano Guardini, ao longo de uma palestra.

sempre uma tentação sobrepujada. A simbólica cósmica deve triunfar sôbre a tentação do mito. Por seu turno, a simbólica histórica deve ultrapassar a simbólica cósmica. Êsse trágico encontra-se novamente no interior da própria simbólica histórica. E êsse trágico é o trágico da fé. As coisas visíveis são a figura das coisas invisíveis; as coisas passadas são a figura das coisas futuras. Sôbre a fé do que foi, o espírito deve afirmar o que ainda não é. Kierkegaard tem razão em ver o modêlo do filósofo cristão em Abraão, deixando o mundo familiar para pôr-se em marcha em direção a um país desconhecido que Deus lhe mostrará.

Podemos agora pronunciar-nos sôbre o valor e o conteúdo dos símbolos teológicos. A revelação de Deus, tal como a Escritura no-la faz conhecer, é uma revelação progressiva. Deus é conhecido primeiramente através de sua manifestação no cosmo. Depois Êle se revela por suas sucessivas intervenções na História. Todavia cada uma dessas revelações, ultrapassando a precedente, não a destrói, mas continua-a e assume-a. Por conseqüência, os símbolos cósmicos, através dos quais Deus é conhecido na revelação natural, são retomados pela religião abraâmica e pela religião cristã e carregados de novos sentidos. Assim, à água do batismo é acrescentado o conteúdo do Dilúvio cósmico, do Êxodo mosaico através do Mar Vermelho, da descida de Cristo às grandes águas da morte. A festa primaveril da Páscoa comemora a primeira criação da primavera, a recriação do povo de Deus ao tempo do Êxodo, a criação do nôvo universo pela ressurreição de Cristo.

É isso que constitui o conteúdo teológico original da simbólica cristã. Ela repousa sôbre a simbólica natural, sôbre as hierofanias cósmicas. E por isso ela é acessível a todo homem. Mas ela é carregada, em seguida, de tôda uma simbólica histórica, de todos os elementos, cujos símbolos foram acrescidos ao longo da história sagrada. Por êsse duplo aspecto, os símbolos cristãos têm uma excepcional riqueza. E, por outro lado, a seu nível, aparece, melhor do que em qualquer outro lugar, a articulação do conhecimento natural e do conhecimento sobrenatural de Deus. A liturgia, dos quais êles constituem o núcleo central, aparece então como um modo próprio de conhecimento teológico. Ela não é sòmente *ação*, mas *logos*. Ela é a contemplação, através do véu dos símbolos, do Deus vivo revelando-se, através de suas grandes obras, na natureza e na História.

II

OS MISTÉRIOS

Nos primeiros capítulos dêste livro, esforçamo-nos em situar a história da salvação em comparação com os outros aspectos da História. E concluímos que ela representava a verdadeira história, que justifica as outras e as ultrapassa. Precisamos agora retirar os traços que caracterizam essa visão cristã. Alguns dêles já começaram a aparecer ou pelo menos foram propostos problemas que os faziam surgir. Foi assim que encontramos concepções que fazem da liberdade do homem o único princípio do progresso da humanidade. Salientamos que a História Sagrada era essencialmente aquela das mirabilia dei. *Mas ainda é certo que o homem coopera com esta história e que convém precisar o que seja êsse duplo elemento. Da mesma forma a comparação do Cristianismo com as religiões não cristãs fêz aparecer a noção de uma pedagogia progressiva. Ainda é necessário precisar-lhe a natureza.*

São, pois, os grandes traços da história da salvação que tentaremos precisar. Trá-los-emos de volta sob três aspectos principais. O primeiro é o sinergismo. A história sagrada é aquela das intervenções de Deus que constituem, desenvolvem e acabam a História. Mas essas intervenções têm por objeto a promoção do homem e em seguida a cooperação dêste. A História apresenta, então, um caráter teândrico, que culmina na pessoa de Cristo, ao mesmo tempo Deus e homem. Veremos que o dogma de Calcedônia nos aparece assim como uma primeira chave da História. Por outro lado, a História constitui um plano *cujos diferentes momentos apresentam ao mesmo tempo uma continuidade e um contraste. E essa progressão é, ao mesmo tempo, um movimento ascendente e um processo de degradação. Enfim, a História sagrada é escatológica, quer dizer, é ordenada a um fim que é o acabamento dos desígnios de Deus.*

Ao mesmo tempo que víamos surgir os problemas, vimos igualmente aparecer o método. Diremos que êste é essencialmente tipológico, quer dizer, como o expusemos, que se baseia nas analogias entre as obras divinas e humanas nas dife-

rentes etapas da história da salvação. É então na Bíblia, que é a história da salvação em seus diferentes momentos, que iremos tomar as categorias sôbre as quais nos apoiaremos, mostrando, cada vez, como a teologia determinou a significação do que a Escritura nos dá o testemunho direto. Depois de ter considerado como de fora essa história da salvação, tal qual ela aparece a partir de outras perspectivas, é no interior dêsse mistério, dêsse conteúdo escondido da história, que tentamos penetrar

CAPÍTULO I

MAGNALIA DEI

A História sagrada é aquela das grandes obras de Deus. São essas *magnalia Dei* que tentaremos agora descrever. Esta descrição é o objeto mesmo da Bíblia. Do *Gênese* ao *Apocalipse,* esta é sòmente uma história, o documento das grandes obras de Deus. A teologia cristã da História acha-se então aí. É a familiaridade com a Bíblia que nos introduz, pouco a pouco, nos costumes do Deus vivo, cujas vias desconcertam as nossas, porque são a expressão de um poder, de uma sapiência e de uma misericórdia que ultrapassam infinitamente o que podemos conceber.

Poderíamos descrever essas obras divinas seguindo-lhes a cronologia. Mas isto não é nosso propósito. Procuramos não expor essa história, mas sim penetrar-lhe a natureza. O próprio da história sagrada, com efeito, é que, nas diferentes etapas da salvação, ela apresenta os mesmos caracteres. Também, através do desenvolvimento da história da salvação, os costumes divinos se manifestam. — São essas maneiras de agir de Deus que constituem o próprio objeto de nossa procura. A criação, a ressurreição de Cristo, o batismo, a Parusia apresentam, com efeito, nos diferentes planos da História, um conjunto de traços comuns, que são como que a assinatura de Deus.

Êsses caracteres da ação divina são múltiplos. Pode-se, todavia, separar dentre êles alguns que são os mais essenciais. Assim o é, por exemplo, a categoria da criação. A palavra hebraica *bara* designa especìficamente a ação divina, qualquer que seja seu objeto. Ela faz parte da própria língua religiosa[1].

1. Ver P. HUMBERT, Emploi et portée du verbe *bara* dans l'Ancien Testament, *Theologische Zeitschrift,* nov. 1947, p. 401 e seg.

Ela poderá ser aplicada à criação do mundo, à eleição de Israel, à ressurreição de Cristo, ao batismo cristão. Ora, tôdas essas ações são obras criadoras. O mesmo é a aliança, a *berith*. Certamente seu objeto principal é o compromisso pelo qual Deus dispõe em favor do povo eleito, de modo definitivo, de seus bens. Mas a regularidade dos ciclos das estações já é a expressão de uma primeira aliança, fundada sôbre a fidelidade de Deus às promessas feitas a Noé. E a encarnação de Jesus Cristo será a nova e definitiva aliança, pela qual um elo doravante irrevogável existirá entre a natureza divina e a natureza humana.

Através dessa aliança revelam-se êsses grandes aspectos do Deus vivente da Bíblia, que exprimem as palavras de verdade, de justiça e de amor, mas cujo conteúdo original arrisca ser traído por palavras que servem para designá-los e que só o contato com a Bíblia pode esclarecer.[2] A verdade do Deus da Bíblia é menos sua realidade contemplada sem véu e deleitando a inteligência, pondo-a em poder do Primeiro Inteligível, que a fidelidade de Deus vivente na qual o homem pode apoiar-se com todo o seu pêso. Também o conhecimento de fé procede não da evidência do objeto conhecido, mas do valor da testemunha que faz conhecê-lo. O símbolo bíblico é não sua luz, como para os gregos, mas seu rochedo.

A justiça do Deus da Bíblia, o *tsédeq*, não é como a justiça humana, que implica direitos do homem e exige que êle seja tratado segundo êsses direitos. Está claro que, se fôsse segundo esta justiça que se deveria julgar o mundo, um mundo onde as crianças sofrem, onde os inocentes são oprimidos, seria um mundo injusto e o homem teria o direito, como o faz Camus, de chamar Deus a seu tribunal e de condená-lo. Mas, do ponto de vista de Deus, nada é devido a ninguém. O homem não tem direitos a reivindicar. A justiça de Deus é a maneira pela qual Êle mantém seus compromissos, pela qual Êle realiza suas promessas. É talvez preferível para nós sermos tratados por Deus segundo a justiça que Êle faz a si mesmo honrando seus compromissos, antes que segundo os títulos que teríamos a apresentar, mesmo se os caminhos são vertiginosos, e fazermos totalmente crédito a essa justiça, que é a fidelidade do amor a si mesmo, apesar das infidelidades daqueles que são seu objeto.

2. Ver Jacques Guillet, *Thèmes bibliques*, p. 26-93.

O amor, enfim, é a suprema revelação do Deus bíblico. Êle se exprime objetivamente pelo estabelecimento de uma comunidade estável entre Deus e seu povo, que a Escritura designa pela palavra *hesed*. O Deus que se revela assim a nós é um Deus que faz aliança, que se empenha, e com o qual, portanto podemos contar. Não é o Deus de Barth, cuja soberana liberdade se exprime quando e como êle quer, sem jamais se ligar. É um Deus que se uniu a uma comunidade, dando-lhe não sòmente a graça, mas um direito a ela, de sorte que, oportunamente, no magistério ou nos sacramentos, com ela possa contar infalìvelmente.

Nesse sentido o *Cântico dos Cânticos* dá seu fundamento bíblico à teologia da Igreja, Espôsa do Verbo. Por que há sempre sòmente uma única Igreja? É porque é da essência da união nupcial ser monogâmica e porque desde então, se a Igreja não fôsse uma, o fato de ela ser a Espôsa do Verbo não teria nenhum sentido. Por que é a Igreja indefectível? Porque a fidelidade faz parte da própria essência do casamento e porque a união do Cristo com a Igreja não teria nenhum sentido se ela não significasse fidelidade. Por que é a Igreja Santa? Porque é da própria essência do casamento ser uma perfeita comunicação dos bens e porque, por conseguinte, Cristo comunica à sua Espôsa tôdas as riquezas de sua vida divina. A Igreja não possui o que tem de si própria, mas ela o possui real e indefectìvelmente, porque o tem de uma doação irrevogável de Cristo.

Todos êsses aspectos são essenciais. Todavia, reteremos aqui outro aspecto, no qual a transcedência de Deus aparece de maneira mais marcante no interior mesmo de sua ação na História, e a qual é também o mais misterioso, o da cólera. E consideá-lo-emos no texto onde êle aparece de maneira mais concreta, o cântico do profeta Habacuc, que nos contentaremos em comentar.

Iavé, eu ouvi tua palavra,
eu estou possuído de mêdo, Iavé!
Faze viver tua obra, no curso das idades,
no curso das idades, faze-a conhecer!
Em tua cólera, lembra-te de ter piedade.

Deus vem de Theman
e o Santo da montanha de Faran.
Sua glória cobriu os céus,
e a terra encheu-se de sua glória.
É um esplendor como a luz do sol levante:
raios partem de suas mãos;
aí se esconde o seu poder.

Diante d'Êle caminha a mortalidade.
e a febre ardente está sôbre seus passos.
Êle parou e fêz tremer a terra,
Êle olhou e sacudiu as nações;
as montanhas eternas romperam-se,
as colinas antigas vergaram;
Êle segue seus caminhos de outrora.

Eu vi na aflição as tendas de Cuschan;
os pavilhões da terra de Moab estremecem.
É contra os rios que Iavé está irado?
então é contra os rios que se inflama tua cólera,
quando sobes em teus cavalos,
em tuas carruagens de libertação?

A nu teu arco descobre-se,
teus traços são as promessas que pronunciaste.
Em torrentes tu rachas a terra.
As montanhas viram-te e tremem;
uma tromba de água passou;
o abismo fêz ouvir sua voz,
Êle estende suas mãos para o alto.

O sol e a lua entraram em suas moradas,
caminha-se à claridade de tuas flechas,
ao clarão dos relâmpagos de tua lança.

Há dois gêneros de imagens que interferem neste trecho e lhe conferem um esplendor extraordinário: as imagens guerreiras e as imagens meteorológicas. É perpètuamente um vaivém: do relâmpago à lança, da trovoada ao tumulto dos passos dos cavalos. Nunca se sabe se o que está descrito é um exército em marcha ou um temporal em movimento.

A nu teu arco descobre-se.
teus traços são as promessas que pronunciaste.

É uma imagem guerreira.

Em torrentes rachas a terra.
O sol e a lua ficaram em suas moradas.

É o temporal — o céu está completamente coberto.

Caminha-se ao clarão de tuas flechas.

Aqui os dois registros se fundem: os relâmpagos são as flechas de Iavé guerreiro saindo de sua morada para marchar triunfalmente pelo mundo inteiro. Da mesma forma (e isso é muito bíblico) ora se trata de catástrofes cósmicas (as montanhas que desabam; o oceano que transborda; os abismos que estendem as mãos), ora são catástrofes históricas: os impérios que desabam. Trata-se, portanto, de uma marcha triunfal de Iavé através do mundo inteiro, ao mesmo tempo apresentada como uma marcha triunfal através das nações e como uma marcha triunfal através dos elementos. Enquanto marcha através das nações, Iavé é apresentado como um exército em marcha, e, enquanto atravessa os elementos, Êle é apresentado como a tempestade.

Isso não nos deve admirar. A Bíblia, aliás, não faz aqui senão retomar e transformar as imagens que já encontramos nas outras religiões e nas quais as realidades do mundo visível aparecem como manifestando certos aspectos de Deus. A regularidade do céu, a dureza do rochedo, a imensidão do mar, a violência da tempestade aparecem como espécies de reflexos visíveis das realidades invisíveis. Ora, entre essas *hierofanias*, a tempestade é uma das mais constantes e das mais evidentes[3]. Mesmo nós, que não estamos mais no estádio da religião cósmica, enquanto a trovoada retumba, sentimos uma emoção que tem um caráter religioso. Pode-se a êle misturar superstição, mas é característico que, para civilizados do século XX, a tempestade continua sendo uma certa hierofania. É a partir dessa experiência elementar retomada e desenvolvida que a

3. Mircéa Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 81 e seg.

Escritura nos mostra, ultrapassando o plano das imagens, Iavé numa teofania.

Aqui, o que nos faz atingir a imagem da tempestade é a cólera de Iavé. Mas, de pronto, a mesma dificuldade reaparece. Poucas expressões chocam mais os pudicos ouvidos modernos. Já os judeus alexandrinos envergonhavam-se delas diante dos filósofos gregos que se esforçavam por enfraquecer-lhes a significação[4]. Hoje, ela parece insuportável a uma Simone Weil, que, tal como outrora Marcin, opõe o Deus de amor do Nôvo Testamento ao Deus de cólera do Antigo[5]. Infelizmente, como já o fazia notar Tertuliano, o amor está também no Antigo Testamento e a cólera no Nôvo. É preciso, portanto, tomar nôvo partido a respeito disso: a cólera é uma das atitudes do Deus bíblico. E diremos ainda mais: esta expressão aparentemente antropomórfica é talvez a que contém em seu âmago a carga mais densa do mistério, a que mais nos ajuda a penetrar no significado da transcendência divina[6].

É ainda preciso bem compreendê-la. A criança de hoje aprende no catecismo que a cólera é pecado. Compreende-se então seu choque, quando a vê atribuída a Deus. Assim também a respeito da inveja. Mas isso é má filosofia. A cólera é uma paixão, uma criatura de Deus, que é boa em si. Cristo encolerizou-se contra os vendilhões do Templo e Péguy falou das "grandes cóleras brancas"[7] de Joana d'Arc. A cólera é uma reação de sã sensibilidade perante tudo que é vil, baixo, mesquinho. Assim Cristo não suportava que se fizesse de seu Templo uma casa de comércio, que se impusesse aos outros o que não se praticava por si mesmo, que se escandalizasse as crianças.

Assim a cólera não é em si o ressentimento de um amor próprio ferido. Ela é a recusa de pactuar com o que não poderia ser admitido. E assim, em Deus, ela é a expressão de sua incompatibilidade com o pecado. Mas talvez seja preciso ir mais além. Em seu fundo mesmo, o θυμος grego, a ira latina não exprimem diretamente uma relação com qualquer coisa. Ela é simplesmente a expressão da vitalidade de um

4. Fílon, *Post. Caïn.*, I, I.
5. *Lettre à un religieux*, p. 411.
6. Ver R. Otto, *Le sacré*, trad. fr., p. 36.
7. *Un nouveau théologien: M. Fernand Laudet*, O. C., XIII, p. 244.

ser, da maneira pela qual êle se afirma. Uma das palavras hebraicas que a designa é da mesma raiz que a palavra que exprime as narinas fumegantes do touro. Assim, no seu significado mais profundo, a cólera de Deus é a expresão da intensidade da existência divina, da violência irresistível com que Êle arrasta tudo, quando se manifesta[8]. Num mundo que perpètuamente d'Êle se desvia, Deus lembra por vêzes violentamente sua existência.

Isso elimina da cólera tôdas as mesquinhezas e dessas não retém senão a idéia de uma intensidade de existência à qual absolutamente nada resiste. É o que constitui o valor de uma tal expressão. As expressões abstratas fazem-nos atingir a verdade, mas não a intensidade das coisas. Ao contrário, as expressões de inveja, de cólera, exprimem a intensidade da vida divina. Assim, o têrmo "cólera", que à primeira vista parece ser muito antropomórfico, a nosso ver, ao contrário, atinge o âmago do que em Deus há de mais transcendente. Longe de essa expressão fazê-lo igual a nós, ela nos faz comprender a razão por que Êle é muito diferente de nós, isto é, essencialmente, a intensidade de sua existência, sem nenhuma proporção com a nossa.

Pode-se dizer que nada exprime melhor isso do que a palavra de Cristo a Santa Catarina de Siena: "Eu sou Aquêle que sou, tu és aquela que não és", quer dizer, em presença desta violência da existência divina, o homem toma consciência do nada de sua própria existência. Ela lhe aparece como qualquer coisa de miserável, de irrisória em presença da plenitude de intensidade e de realidade da existência divina. Isto constitui para o homem a experiência completa de seu estado de criatura. Compreendemo-lo na medida em que compreendemos alguma coisa da intensidade da existência que está em Deus, numa experiência que atinge mesmo as profundezas de nossa existência e que tem um caráter de soberana realidade. A cólera é a própria expressão dessa intensidade irresistível do Ser divino.

Pode-se dizer que esta idéia da intensidade do Ser divino é alguma coisa cujo sentido os homens de nosso tempo perderam quase totalmente. Êles têm exaltado incrìvelmente o homem e perderam o sentido dêsse caráter de criatura que é o seu; ao contrário, esvaziaram Deus de sua substância, até d'Êle

8. Ver W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, I, p. 73-76.

fazerem esta espécie de fantasma abstrato, que voga em não sei que céu metafísico e do qual é, por conseguinte, normal que qualquer um se libere como de um velho resíduo que não corresponde mais a nenhuma experiência viva. É certo que não se tem nenhum pesar quando se vê liquidar êsse deus fantasmagórico. Êle não tem grande coisa em comum, com efeito, com o Deus vivo do qual a Bíblia diz que não se pode vê-lo sem morrer. Tais expressões, que qualificam Deus na ordem de intensidade de sua existência, tiram-nos de tôdas as fraquezas, de tôdas as sentimentalidades que arruínam a religião; elas põem-nos no sério existencial da realidade religiosa em presença da soberana realidade do Ser de Deus. Esta é a base mesma da religião. As pessoas de nosso tempo têm ainda sentimentos piedosos, mas têm muito pouco o sentido profundo e radical do mistério de Deus. Seria preciso, como o Senhor expulsando os vendilhões do Templo, desembaraçar o caminho, que conduz, nas nossas Igrejas, entre as devoções de segunda ordem que as embaraçam, a êsse grande vácuo fundamental no interior do qual Deus está presente.

O profeta conhece essa cólera de Iavé através de sua marcha irresistível, através do cosmo e através da História.

Deus vem do Théman
e o Santo da montanha de Faran.

Iavé, com efeito o Deus que vem, ερχομενος. É um Deus que intervém, que faz irrupção na existência dos homens. Essas vindas de Deus são as *magnalia Dei.* E sua contemplação é o objeto da profecia. A missão do profeta é sempre de pregar a conversão, porque Deus vem.

Uma voz grita:
Abri no deserto o caminho de Iavé,
Aplainai na estepe um caminho para nosso Deus!
Que todo o vale seja levantado,
tôda montanha e tôda colina abaixadas;
que a altura se torne uma planície,
e as rochas escarpadas um vale!
Então a glória de Iavé aparecerá,
e tôda a carne sem excessão a verá;
pois a bôca de Iavé falou[9].

9. *Isaías,* XL, 3-5.

Êsse texto será retomado ao limiar do Evangelho, por João Batista, que é "a voz daquele que grita: Preparai no deserto o caminho de Iavé!" Isso é a expressão da predicação da penitência em sua realidade fundamental. A penitência não é sòmente a necessidade intemporal de moderar em nós a vida carnal para permitir o desabrochar da vida superior, mas tem um caráter essencialmente histórico; quero dizer com isso que a penitência está diretamente em relação com a vinda de Iavé. É a atitude que é preciso ter porque Iavé vem. O Cristianismo não é uma ascese ou uma moral sòmente, mas sempre uma relação com o Deus vivo, que vem para cumprir obras incomparáveis.

Esta vinda de Iavé diz respeito ao cosmo inteiro. O céu e a terra indicam essa totalidade. É assim que o anjo marcará o caráter cósmico da Natividade dizendo aos pastôres:

Glória a Deus no mais alto dos céus
e paz na terra aos homens de boa vontade[10].

Isto está marcado ainda mais na extraordinária descrição da marcha de Iavé através do cosmo. Êle transtorna os quatro elementos por sua passagem, sublinhando assim o caráter universal de sua intervenção. É verdadeiramente o Deus criador que dispõe livremente de sua criação.

As montanhas eternas romperam-se,
as colinas antigas vergaram-se.

É primeiro a terra que é abalada. As montanhas eternas, que representam o elemento mais estável, persistindo no meio do escoamento das gerações, são sacudidas em sua base. Depois é a vez do elemento líqüido.

Será contra os rios que Iavé se irritou,
contra o mar que sua fúria se desencadeia?

O mar furioso parece carregar o pêso da cólera de Deus. Mas êste não pára aí. É o próprio abismo que se abre:

Em torrentes tu fendes a terra.
O abismo fêz ouvir sua voz.

10. *Luc.*, II, 14.

O abismo é o lugar dos podêres infernais, o domínio dos mortos. A cólera de Iavé retumba até os confins da criação. Assim como ela atinge o abismo, também penetra os céus.

O sol e a lua entraram em suas moradas,
caminha-se à claridade de teus dardos de luz.

Também os podêres dos céus são abalados e detêm-se, cheios de mêdo.

No *Cântico dos três jovens,* a Escritura mostra-nos a criação inteira, o sol e a lua, os animais dos campos e os peixes do mar, cantando a Iavé um cântico de louvores. Aqui também se trata de uma liturgia cósmica. Mas é uma liturgia de penitência. Não se trata mais de criação, mas de destruição. Iavé, que criou e ordenou o mundo, vem destruí-lo com o poder soberano com o qual dispõe dêle. Os elementos estão em suas mãos. As intervenções de Deus são de formas diversas — e através delas, Êle nos faz conhecer a diversidade do que Êle é. Através de sua ação criadora, conhecemos seu poder e sua sabedoria; através de sua aliança, conhecemos sua fidelidade e sua ternura; através de seus julgamentos, conhecemos sua justiça e sua cólera. Trata-se de uma obra cósmica como a criação, mas que dela é a contrapartida. Como a criação, ela causa espanto. Iavé está presente em tôda parte. Êle manifesta sua fidelidade na ordem, mas a desordem dos elementos testemunha seu furor.

Essa transformação dos elementos como caracterizando os julgamentos de Iavé reaparece na Escritura. A Sabedoria grega mostra-nos assim, no tempo das pragas do Egito, as quatro esferas do cosmo sucessivamente abaladas pelo podêres de Iavé.

Os elementos trocavam suas propriedades
como no saltério os sons mudam de ritmo,
enquanto conservam o mesmo tom.
Os animais terrestres tornavam-se aquáticos
e os que nadam passavam para a terra.
O fogo ultrapassava na água a sua virtude natural
(*Sap.*, XIX, 18).

Mas as pragas do Egito não eram senão a figura do transtôrno cósmico que anuncia Habacuc e que São João retomará no Apocalipse, ao mostrar-nos os anjos derramando as sete taças,

"a primeira sôbre a terra, a segunda no mar, a terceira nos rios, a quarta sôbre o sol e a quinta sôbre o trono do animal" (*Apoc.*, XVI, 1-10).

Assim Iavé atravessa o cosmo como uma tempestade de um poder irresistível que transtorna os elementos. Mas é-nos mostrado também atravessando a História como um exército vitorioso que derruba os impérios.

Êle parou e fêz tremer a terra,
Êle olhou e sacudiu as nações.
Eu vi na aflição as tendas de Cushan,
os pavilhões da terra de Moab tremem.

Como é Senhor da Criação, Iavé é mestre da História. O *Cântico do Deuteronômio* no-lo mostra "designando uma herança às nações" (*Deut.*, XXXII, 8). Êle no-lo mostra fazendo delas os instrumentos de seus desígnos e castigando seu povo culpado (*Deut.*, XXXII, 21). Mostra-no-lo enfim quebrando-os em seguida, com mêdo de que elas se atribuam a si próprias suas vitórias (XXXII, 28). O *Cântico de Habucuc.* representa a execução dêsse julgamento sôbre as nações. Não existe outro povo eleito, senão o povo de Deus, o nôvo Israel. Mas tôdas as nações são culpadas. Assim o julgamento de Deus sôbre as nações não é o castigo de uma e a recompensa de outra. Mas é o julgamento sôbre tôdas as nações pelo qual Êle as chama a seu estado de nada e as impede de pôr-se à sua frente.

Êsse julgamento exprime-se pelos flagelos que semeia Iavé à sua passagem:

Diante dÊle caminha a mortalidade
e a febre ardente está sôbre seus passos.

Com não evocar a cavalgada triunfal de Logos em seu cavalo branco através do mundo inteiro, precedido pelos cavalos da morte, da fome, e da peste. "Quando Êle abriu o segundo sêlo, ouvi o segundo animal que dizia: Vem! E saiu outro cavalo que era vermelho. Aquêle que o montava recebeu o poder de tirar a paz da terra, a fim de que os homens se estrangulassem uns aos outros, e foi-lhe dada uma grande espada". É o cavalo da morte. "Quando Êle abriu o terceiro sêlo, ouvi o terceiro animal que dia: Vem! E vi aparecer um cavalo prêto. Aquêle que o montava tinha na mão uma

balança; e ouvi no meio dos quatro animais uma voz que dizia: Uma medida de trigo por um dinheiro! Três medidas de cevada por um dinheiro! E: Não estragues o óleo e o vinho!" É o cavalo da fome. Enfim, o último cavalo é o da peste: "E quando Êle abriu o quarto sêlo, ouvi a voz do quarto animal que dizia: Vem! E vi aparecer um cavalo amarelo. Aquêle que o montava se chamava Morte, e o Inferno o seguia. Foi-lhe dado poder sôbre as quatro partes da terra, para matar à espada, à fome, e com morte natural e por meio das feras da terra[11]."

Aqui, novamente, estamos em face do mistério e de maneira ainda mais implacável. A cólera de Deus toma uma figura mais concreta. Ela se exprime nos males que atingem a humanidade coletiva, nos grandes flagelos históricos que são a guerra, a peste, a fome. E o homem de hoje escandaliza-se. Como crer na bondade de Deus num mundo onde as bombas atômica atingem crianças inocentes, onde a fome devasta os proletariados da Índia? É preciso reconhecer que um mundo como êste é contrário à concepção que o homem faz da justiça. E é por isso, colocando-se no ponto de vista da justiça do homem, que um Camus tem razão de chamar Deus a seu tribunal e de condená-lo em boa e devida forma. Nada é mais absurdo que as apologéticas que tentam justificar a conduta de Deus no mundo do ponto de vista da justiça dos homens. Está muito claro que elas não podem realizar-se.

Não há proporção, com efeito, entre as faltas e os castigos. Como dizer que há uma justiça imanente, que todo sofrimento é a conseqüência de uma falta? Já desde Jó êste ponto de vista deveria estar liqüidado. É muito claro que estamos num mundo onde os inocentes sofrem tanto quanto os culpados. Como justificar uma concepção falsamente providencialista da História? Como ver castigos numa catástrofe histórica, quando os povos fiéis são oprimidos e os povos infiéis triunfam? As vitórias do Egito ou da Babilônia nunca foram para a Bíblia a marca de uma eleição divina. O povo amado sempre foi um povo vencido. Ver nos triunfos dos povos a marca de uma bênção divina conduziria ao pior farisaísmo.

Mas, se as desgraças históricas não se aplicam como castigos devidos ao pecado, qual é então a justificação? Não estamos nós no arbitrário, em presença dos jogos de não sei

11. *Apoc.*, VI, 1-8.

qual tirania? E preciso ir até o fim desta questão, que constitui o mal-estar de muitos e não suporta soluções fáceis. E' preciso reconhecer tudo isso. É preciso reconhecer que as desgraças são arbitrárias, que sua distribuição nada tem de racional. É preciso reconhecer que o mundo é absurdo. É preciso reconhecer que só a revolta é uma atitude que a elas corresponde. É preciso reconhecer tudo isso se devemos julgar o mundo pela justiça dos homens. Mas é de outro modo se o mundo depende de outra e melhor justiça.

E é precisamente o sentido mesmo de as grandes catástrofes históricas e cósmicas serem um violento chamado dirigido a uma humanidade que tende a bastar-se a si mesma e a esquecer sua condição criada. Os grandes flagelos históricos são uma passagem de Deus que arrancam a humanidade à sua vaidade e a jogam no estupor. Assim a passagem dêste exército em marcha, precedido da mortalidade e da febre.

Eu ouvi e minhas entranhas emocionaram-se;
a essa voz meus lábios fremem,
a cárie entra nos meus ossos,
meus joelhos tremem sob meu ser.

Uma espécie de silêncio estende-se então sôbre o mundo. O homem entra em si mesmo e cala-se. É o caráter sacral das grandes catástrofes históricas, das quedas dos Impérios que fizeram tremer o mundo. No seio de nosso mundo fechado, há como que espécies de fissuras. Através delas filtra uma luz vinda de algures. No coração mesmo de nossa vida, no coração da humanidade, há uma ferida aberta. Empurrado em sua suficiência, o homem é reintroduzido brutalmente na realidade dramática que é a do mundo real e à qual êle sempre se esforça por escapar. Tudo lhe é bom para escapar à obsessão disso que só lhe importa. Tudo lhe é bom para não ver planar sôbre êle a sombra da morte, que, no entanto, sòzinha, o arrancará à sua prisão. Deus vem despertar a humanidade do seu sono com os primeiros repiques dos sinos que preludiam o julgamento. As catástrofes históricas são êsse apêlo à penitência, enquanto ainda há tempo para isso.

Por isso o que aparece ao homem carnal como uma cólera que vem empurrá-lo em seus intentos é a expressão de um misterioso amor. Em presença desta aparente irracionalidade do mundo, fora da revolta, uma só atitude é possível, é a fé,

que é confiança no amor e que nos faz afirmar que, através dessas vias desconcertantes para nossa inteligência, Deus cumpre um misterioso desígnio de salvação. A morte e o inferno caminham sôbre seus passos. Mas o Cântico dos Cânticos ensinou-nos que o amor é forte como a morte, o ciúme duro como o inferno. No próprio coração da visão de cólera que nos descreve o *Cântico de Habacuc*, é o amor que está escondido. Se a cólera nos tivesse aparecido como o âmago escondido da transcendência, no coração mesmo dêsse âmago escondido, como a mais misteriosa substância, como o segrêdo mais secreto do *adyton*, é o amor que é o fundo do mistério, mas um amor transcendente e cujos caminhos nos desconcertam.

É preciso retomar aqui nosso texto. Líamos no comêço:

Em tua cólera, lembras-te de ter piedade!

Note-se que não é dito: "Em vez de estar colérico, tem piedade!" Não se trata de avaliar a violência divina em proveito de uma atitude de condescendência, mas trata-se, no próprio interior da cólera divina, quer dizer, sem que Deus nada diminua da grandeza de seu Ser, nem de suas exigências, no interior desta realidade da intensidade divina, de uma manifestação de amor que dá a última palavra. Encontramos a aproximação paradoxal dessas duas expressões de "cólera" e de "amor" que designam simultâneamente dois aspectos essenciais do Ser divino. Ao nível de nossa razão, não vemos como conciliá-las: "Mas como, se Deus é bom, pode Êle ser tão severo?" Os teólogos responderão que os dois não são senão um só Deus, mas que nosso espírito é obrigado a distingui-los. Isso mergulha no mistério mesmo de Deus. Sabemos que os dois coexistem, quer dizer, que há n'Êle esta cólera, esta incompatibilidade absoluta com o pecado, esta santidade supra-eminente e, ao mesmo tempo, esta misericórdia que é amor infinito ao pecador, êste amor que irá até conduzir o Filho de Deus a dar sua vida pelos pecadores, permanecendo todavia o mesmo Verbo de Deus, de cuja cólera exprime suas exigências.

Vamos então compreender melhor o sentido da profecia de Habacuc. Êste mistério de cólera e amor, terrível e desconcertante, a Igreja no-lo mostra realizado na noite da Sexta-feira santa. O Gólgota é o lugar onde a cólera e o amor se manifestam ao mesmo tempo em tôda a sua intensidade.

O abismo fêz ouvir sua voz.
O sol e a lua ficaram em suas moradas.

Não podemos, quando vemos êsses sinais cósmicos que acompanham a teofania de Iavé, não nos lembrarmos dos sinais do Calvário. Lucas diz-nos: "Na sexta hora, a terra cobriu-se de trevas e o sol se obscureceu"; Mateus mostra-nos os mortos que ressuscitam, e o abismo que estende as mãos, que restitui o que possuía. Vemos, no momento da morte de Cristo, êsse transtôrno cósmico. E isso nos mostra que o que, no plano das aparências, aparece como um episódio irrisório, um pobre condenado na porta de Jerusalém, é, na realidade, um acontecimento que transtorna o cosmo. A Paixão de Cristo é a realização do que havia anunciado Habacuc, essa vinda de Iavé.

Como Iavé acaba de ser comparado ao sol, os raios arremessados pelo sol através das nuvens aparecem imediatamente como as flechas do rei guerreiro. Mas êsses raios que partem das mãos sugeriram à contemplação cristã, através dos séculos, desde a Idade Média, os raios que saem das mãos laceradas de Jesus Crucificado. Assim aparece, no coração desta visão de glória, a presença da cruz de Cristo, que, na realidade, é bem a fonte da qual saem os raios que curam o universo inteiro. É a cruz de Jesus Cristo que opera as obras do poder de Deus. Pode-se dizer que o paradoxo da cólera e do amor está como que desligado; o que aparecia como uma obra de cólera revela-se como uma obra de amor; êsse Deus, do qual só se via a cólera, aparece como um Deus de amor cujo poder se manifesta através dessa obra suprema de amor que é a cruz.

Isso não pode deixar de evocar uma passagem paralela do *Apocalipse* (V, 4). É um momento trágico. O Livro está fechado com os sete selos, quer dizer, a história não pode ser desatada, tudo aparece como sem solução. Procura-se em tôda parte alguém que possa fazer saltar os selos.

> *E eu chorava muito porque não se achava ninguém que fôsse digno de abrir o livro, nem de olhá-lo. Então um dos anciãos me disse: Não chores; eis que o leão da tribo de Judá, a estirpe de Davi, venceu de modo a poder abrir o livro e desatar os seus sete selos.*
>
> *E eu vi, e eis que no meio do trono e dos quatro animais, e no meio dos anciãos, um Cordeiro estava em pé: êle parecia ter sido imolado; tinha sete chifres e*

sete olhos, que são os sete Espíritos de Deus enviados por tôda a terra[12].

Aquêle que deve desatar os selos é esperado como um leão, e aparece como um cordeiro! De suas mãos laceradas sai um poder misterioso que cura as feridas dos homens.

Pois, se a cólera de Deus se revela amor, o amor, por sua vez, revela-se poder. Habacuc no-lo descreve explìcitamente.

Tu saíste para a libertação de teu povo,
para a libertação do teu Ungido;
Tu rompeste o cume da casa do mau,
pondo a nu os alicerces até embaixo.

A libertação do Ungido, quer dizer de Cristo, é designada aqui em seus próprios têrmos. Iavé vem libertar aquêle que é seu Ungido, pondo a nu as fundações da casa do mau. O Ungido de Iavé foi prisioneiro da casa do mau; foi prisioneiro nas prisões da morte; a morte e o inferno levaram-no em seu poder, mas Iavé rompeu a casa do mau até suas profundidades, de sorte que o Ungido sai dela vencedor, libertando com Êle todos aquêles que eram cativos. Estamos no coração do mistério pascal, qual seja, o de Jesus prisioneiro da morte e, na manhã da Páscoa, rompendo as portas dos infernos para libertar a humanidade cativa de tôdas as servidões que pesam sôbre ela e introduzi-la na alegria da ressurreição.

Tu penetraste com seus próprios traços o chefe dêsses [bandos,
que se precipitavam para dispersar-me,
soltando gritos de alegria, como se êles fôssem devorar os infelizes em seu covil.
Tu pisas o mar sob os pés de teus cavalos,
o conjunto das grandes águas.

Por um último paradoxo, a profecia termina com um quadro de desolação do qual se destaca, todavia, uma misteriosa impressão de paz.

12. *Apoc.*, V, 4-7.

Pois então a figueira não florescerá mais,
não haverá mais nada a colhêr nas vinhas;
o fruto da oliveira faltará
(mentietur fructus olivae).

É bem a desolação do mundo, o luto da criação, depois da morte de Cristo. Mas, ao mesmo tempo, depois das violências das descrições anteriores, depois dêste mundo transtornado, as imagens tornam a ser familiares; e, se a paisagem está desolada, ela não é mais, entretanto, estranha. É a paz do sábado santo. Depois da morte de Cristo, parece que o mundo inteiro está tomado de estupor e permanece numa espécie de silêncio, como aquêle que precedia à criação do mundo. Do mundo retomado ao nada, uma nova criação vai surgir. A morte de Cristo satisfêz às exigências da cólera. A morte de Cristo satisfêz às exigências do amor.

Nós nos fixamos em um texto. É tôda a Escritura que precisaria citar. Ela nos revela que há um misterio, quer dizer, um conteúdo oculto da História. E' nesse mistério que os profetas foram introduzidos pelo Espírito, que é, ao mesmo tempo, aquêle que realiza a História e a faz conhecer. Êsse mistério é o das obras de Deus, obras de criação, do julgamento e da redenção, que constituem a realidade verdadeira do tempo, escondida por trás das aparências. Estamos então aqui no coração da teologia cristã da História. Mas essa História, que Deus realiza para o homem, Êle não a realiza sem êle. Pararmos no *magnalia dei* seria ver sòmente um aspecto das coisas. Diante delas, há a resposta dos homens. A Bíblia no-la descreve semelhantemente.

CAPÍTULO II

O CÂNTICO DA VINHA

O *Cântico da Vinha,* tirado do Profeta Isaías, faz parte dos três cânticos da Vigília pascal atual. Êle lhe pertencia desde o século IV, assim como o testemunha um sermão de Zenão.[1] Aliás, o lugar que êste tema tomou no Cristianismo primitivo prova quanto o cântico parecia importante. O Nôvo Testamento faz-lhe explìcitamente alusão na parábola dos vinhateiros homicidas e o capítulo XV de São João a êle se refere opondo a verdadeira vinha à vinha de Israel. O mais antigo texto litúrgico cristão, a *Didaché,* mostra-nos, por seu turno, a vinha de Davi, que é a Igreja, estendida nas planícies e nas montanhas. Aqui ainda estamos em presença de um tema bíblico fundamental que percorre tôda a história da salvação.

Qual é a significação disto?[2]. Consideramos até aqui na visão bíblica da História as grandes obras executadas por Iavé. Tomamos como exemplo o julgamento. Poderíamos ter tomado a criação ou a libertação. Está aí, pode-se dizer, o ciclo das fidelidades de Iavé. Com a vinha, é um segundo ciclo que intervém, o da obras dos homens, quer dizer, das infidelidades do povo. Êle preenche a obra dos profetas. Pode-se dizer que êste tem essencialmente por objeto opor às infidelidades do povo as fidelidades de Deus e anunciar os julgamentos que o atingem. Êsses temas, que são como que resumidos no cântico, comentaremos agora.

1. *P. L.,* XI, 471-472.

2. Ver JACQUES GUILLET, *Thèmes bibliques,* pp. 200-207. Êsse capítulo deve sua inspiração a êsse belo livro e muito lhe toma emprestado.

Cantarei para meu bem-amado
o canto do meu bem-amado sôbre sua vinha.
Meu bem-amado tinha uma vinha,
sôbre um outeiro fértil.
Êle virou o solo, êle tirou-lhe as pedras,
êle a plantou de cêpas excelentes.
Êle construiu uma tôrre no meio,
e êle aí perfurou também um lagar.
Êle esperava que ela desse uvas,
mas ela produziu agraços.

E agora, habitantes de Jerusalém
e homens de Judá,
julgai, eu vos peço, entre mim
e entre minha vinha!
Que havia mais a fazer à minha vinha,
que eu não tenha feito por ela?
Por que esperei que ela desse uvas,
e deu ela sòmente agraços?

E agora, eu vos farei conhecer
o que eu vou fazer à minha vinha:
arrancarei sua sebe,
e ela será arada;
e abaterei sua cêrca,
e ela será pisoteada com os pés.
Eu dela farei um deserto;
e ela não será mais podada, nem cultivada:
os espinheiros e os espinhos nela crescerão,
e eu ordenarei às nuvens
não mais deixarem cair a chuva sôbre ela[3].

O que é a vinha para o vinhateiro palestino, o povo de Israel o é para Iavé:

Pois a vinha de Iavé dos exércitos
é a casa de Israel
e os homens de Judá
são a planta que Êle amava[4].

3. *Isaías*, V, 1-6.
4. *Isaías*, V, 7.

Para êsse povo Deus tudo fêz. Êle é o seu bem mais precioso. Nêle, Êle pôs tôda a sua esperança. E é tôda a história dos benefícios de Deus para seu povo que lembra mais uma vez o Cântico:

Meu bem-amado tinha uma vinha
sôbre um outeiro fértil.

Como o vinhateiro, antes de plantar sua vinha, escolhe um outeiro bem exposto, abrigado do vento, assim Iavé, por antecipação, reservou a Palestina, onde Êle devia estabelecer seu povo. "Êle removeu o solo, êle tirou-lhe as pedras". Tôda a história do mundo antes de Moisés é apresentada em função de Israel, como uma preparação providencial.

Então sòmente quando o terreno está preparado, Deus o planta de "cêpas excelentes". *O Livro de Oséias* dirá também:

Como uvas no deserto,
Eu encontrei Israel[5].

Êle vive desde então na espera da colheita que o recompensará de sua luta. Assim o vinhateiro visita cada dia a sua vinha, inquieta-se com o que poderia prejudicar-lhe o crescimento, cuida da aparição dos primeiros brotos, já prepara a vindima:

Êle construiu uma tôrre no meio
e êle aí perfurou também um lagar.

É tôda a história de Israel que está aqui resumida, todos os favôres com os quais Iavé a envolve: a libertação do Egito, as graças do tempo no deserto, a aliança, o tabernáculo, a Lei, a conquista da Terra prometida, as vitórias dos Juízes, o reinado de Davi, o império de Salomão.

O *Salmo* LXXIX retomará a mesma imagem para descrever êsse crescimento:

Pastor de Israel, escuta,
Tu, que conduzes José como um rebanho;
Tu, que reinas sôbre os querubins, manifesta-te com [esplendor.

5. *Oséias* IX, 10.

Tu arrancaste do Egito uma vinha,
Tu expulsaste as gentes e a plantaste,
Tu limpaste o terreno diante dela.
Ela enterrou suas raízes
e encheu o país.

As montanhas foram cobertas por sua sombra
e por seus ramos os cedros de Deus,
ela estendeu seus ramos até o mar
e até o rio seus rebentos[6].

Assim, de Moisés a Salomão, a vinha de Israel cresceu. Ela se estende agora do Líbano ao Egito, e do Jordão ao Mediterrâneo.

Tal é a fidelidade de Deus à sua aliança. Êle pôs nessa vinha tôda a sua esperança. Êle esperava que ela desse uva. É essa palavra que é a chave do Cântico. Ela exprime, com efeito, o tema essencial, o das esperanças que Deus põe no homem, êsse fato misterioso de que Deus espera alguma coisa de nós. Esta espera atinge primeiro Israel. Israel é a vinha que Iavé tinha plantado e da qual Êle esperava uva. Mas, além de Israel, a humanidade inteira está aqui em causa. A vinha de Israel é uma figura. E, na realidade, é de cada um de nós que se trata. É o drama da história sagrada que surge aqui, o contraste da infidelidade do homem e da fidelidade de Deus. E é até o fundo dêste drama que o *Cântico da Vinha* vai conduzir-nos.

Deus é êsse vinhateiro que espera tantas coisas de nós, que deseja tantas coisas de nós, que queria tantas coisas de nós. Êle é êsse vinhateiro que preparou o terreno onde nossa alma deve expandir-se; Êle não cessa, durante tôda a nossa vida, de envolvê-la de cuidados vigilantes. Tudo que nos cerca representa êsses cuidados de Deus. A alma do último dos pequenos negros da África, do último dos pequenos australianos e do último dos pequenos chineses é uma vinha preciosa que Javé plantou e da qual Êle espera que produza frutos saborosos.

A revelação do *Cântico da Vinha* é a importância que Deus dá ao êxito espiritual de nossas existências e a ajuda que Êle nos pede para isso. Digo "espiritualmente," porque êsse êxito espiritual é independente do êxito temporal. Pode haver

6. *Salmo* LXXIX, 1-12.

vidas que são temporalmente bem sucedidas e que são espiritualmente catástrofes; há vidas perfeitamente bem sucedidas aos olhos do mundo, vidas nas quais há o dinheiro, o prazer e a glória e que são ruínas espirituais, fracassos totais; e há, ao contrário, vidas que são aparentemente frustradas, fracassos intelectuais, fracassos sentimentais, que podem ser, ao mesmo tempo, esplendores do ponto de vista do sucesso espiritual.

Há coisas que não dependem de nós, e estas são os sucessos temporais; mas há coisas que dependem sempre de nós; é fazer face espiritualmente à situação que o Senhor nos propõe, é fazer de tôdas as circunstâncias de nossa vida meios de encontrar Deus, sejam essas circunstâncias alegres, sejam cruzes. Tôdas as circunstâncias da existencia de quem faz isso são os alimentos que nutrem a seiva espiritual da vinha de sua alma e permitem seu desenvolvimento.

Isto que é verdadeiro para os indivíduos o é também para as nações. Se se devia medir a bênção de Deus para um povo pela sua prosperidade temporal, chegar-se-ia aos piores farisaísmos. Bossuet disso não estava isento, porque via no sucesso da monarquia de Luís XIV a justificação divina do regime. O Antigo Testamento deveria, contudo, estar lá para dissipar semelhantes ilusões. Quando Israel estava na prosperidade traiu os valôres essenciais dos quais êle era depositário. E do seio do Israel infeliz, surgiram, ao contrário, alguns gritos dos mais desconcertantes que partiam de uma bôca de homem e que não perderam seu valor de comoção. Tal é o sucesso com que Deus atinge aos seus — e que é a sua fidelidade.

Mas é precisamente esta fidelidade que Israel, cumulado de favôres por Deus, não lhe trouxe. Após haver descrito as esperanças que Deus colocou nêle, o Cântico descreve-nos a decepção divina:

Eu esperava a uva
e ela não deu senão agraço.
E agora, habitantes de Jerusalém
e homens de Judá,
julgai, eu vos peço, entre mim
e entre minha vinha!
O que havia mais a fazer à minha vinha,
que eu não haja feito por ela?
Por que esperei que ela desse uvas,
e ela não deu senão agraço?

Esta foi primeiramente a história de Israel. Israel foi o primeiro que decepcionou horrìvelmente as esperanças de Deus. Israel era essa planta escolhida, tesouro do jardim de Iavé, ao qual Iavé havia consagrado todos os seus cuidados. A vinha estendia-se do Líbano ao Egito. Ora, eis que esta vinha, havendo atingido assim seu pleno desenvolvimento, se arrancou, pode-se dizer, a si mesma. Em lugar de produzir frutos de santidade, ela produz frutos amargos, de impiedade, de injustiça.

Desgraça àqueles que acrescentam casa a casa,
que juntam campo a campo,
até que não haja mais espaço,
e que êles vivam sós
no meio do país!

Desgraça aos que correm desde a manhã
atrás das bebidas inebriantes,
e que, à noite, prolongam suas orgias,
aquecidos pelo vinho!
A harpa, e o alaúde, o tamborim,
a flauta e o vinho, eis seus festins;
mas êles não notam a obra de Iavé,
êles não vêem mais o trabalho de suas mãos.

Desgraça aos que chamam ao mal bem,
e ao bem mal,
que fazem das trevas a luz,
e da luz as trevas,
que fazem o que é doce amargo,
e o que é amargo doce!

Desgraça aos que são sábios aos seus próprios olhos,
e inteligente ao seu próprio sentido!
Aos que justificam o mau por um presente,
e que privam os justos de seu direito![7].

Eis aí em que se tornou a vinha de Israel; a injustiça social por tôda parte, o prazer, a mentira, o pecado mesmo, o pior de todos, dêsses que chamam "o mal bem e o bem mal", isto é, que recusam mesmo reconhecer seu pecado, que se justificam a si mesmos, que são "sábios a seus próprios olhos e inteligentes

7. *Isaías*, V, 8-21.

em seu próprio sentido". Isto, que é verdadeiro no povo de Israel, podemos aplicar ao mundo em tôrno de nós e a nós mesmos. Vemos todos os cuidados que Deus deu à sua Igreja, todo o amor e tôdas as graças com que Êle a acumulou, a Eucaristia no coração do mundo perpètuamente ativo, alimento do Corpo de Cristo e do sangue de Cristo, seiva viva que vem vivificar os sacramentos enxertados no cepo, de sorte que Deus perpètuamente comunica sua vida às almas.

Em face disso, há esta imensidade de homens que não vêem nada, que não pedem nada, com os quais Deus parece perder seu tempo, nos quais tudo que Êle faz parece não servir para nada. Existem os fracassos, mais ao menos aparentes, de tantas de nossas vidas espirituais; não, é bem certo, fracassos completos, mas meios fracassos, mediocridade. Então, em presença da imensa espera de Iavé, não podemos deixar de sentir uma grande tristeza pensando que podemos enganá-lo a êsse ponto. E compreende-se que existam certas almas, essas almas que fazem os santos, que querem consolar Deus de tantas decepções e se esforçam por responder um pouco menos mal à sua espera, apresentando-lhe uma vinha onde Êle possa repousar um pouco seus olhares, dando-lhe a alegria de ver que todo o trabalho a que Êle se dá não está absolutamente perdido.

Se, verdadeiramente, esta vinha nada produz, se não há nada a fazer, que fará Iavé:

Julgai, eu vos peço, entre mim
e entre minha vinha!

Vós tendes juízes capazes de julgar as coisas humanas; como julgaríeis vós uma questão como esta? Que há a fazer neste caso? Nada mais que rejeitar o que nada dá:

E agora, eu vos farei conhecer
o que eu vou fazer à minha vinha
Eu arrancarei sua sebe,
e ela será arada;
e abaterei sua cêrca,
e ela será pisoteada sob os pés.
Eu dela farei um deserto;
e ela não será mais podada, nem cultivada;
os espinheiros e os espinhos nela crescerão,
e eu ordenarei às nuvens
não mais deixarem cair a chuva sôbre ela.

Mas vê-se quanto o vinhateiro deve ter o coração ferido para ser obrigado a chegar a essa necessidade, destruir êle mesmo sua vinha. Não há nada de mais triste para o trabalhador do que dever êle próprio destruir o instrumento de seu trabalho. Não há sofrimento maior para um marinheiro do que ser obrigado a fazer afundar seu navio. Não há tristeza maior para alguém que havia pôsto tôda a sua esperança numa coisa do que ser obrigado a destruir esta coisa, porque ela não é boa para nada. Tal é o sofrimento de Deus, diante da total inutilidade dêsse povo para o qual nada há a fazer; e ainda é êsse mesmo povo que Êle amava... Algumas vêzes, experimentamos êsse sofrimento diante de um ser que amamos, e em quem pusemos esperança. Esperamos alguma coisa, depois, ao fim de certo tempo, temos a impressão de que não há nada a fazer. Esperávamos ver brotar nessa alma a faísca que nela não se encontrava; pensávamos que havia nela a possibilidade de uma vida de amor, de um êxito espiritual, e eis que a vemos mergulhar em sua mediocridade, em seus vícios ou em seus erros.

Esta decepção horrível, que atinge seu cume com o "não há nada a fazer", é aquela de Deus diante do povo de Israel. É então que Êle arranca a vinha. Não resta senão deixá-la agora tornar-se esta frincha sinistra na qual os espinheiros e os espinhos vão crescer. Deus desinteressa-se dela; ela pode crescer como quiser. Êle a deixa a si mesma.

Eu deixei minha casa,
eu abandonei minha herança,
eu entreguei o objeto de meu amor
nas mãos dos meus inimigos[8].

Não há palavra mais triste na Escritura: "Eu entreguei o objeto de meu amor nas mãos de meus inimigos", com tôda a carga de lembranças que existe nestas palavras: "objeto de meu amor".

Minha herança tornou-se para mim
como um leão na floresta;
e elevou contra mim a voz;
também tomei-a com aversão.

8. *Jeremias*, XII, 7.

Será minha herança um abutre colorido
contra o qual os abutres se atiram de todos os lados?
Vinde, juntai todos os animais dos campos,
apressai-vos a devorá-la.

Numerosos pastôres destruíram minha vinha,
amassaram com os pés meu domínio;
êles transformaram o lote que me era caro
em deserto, em devastação.
Dêle fizeram uma ruína;
devastado, êle está de luto diante de mim;
todo o país está pilhado,
porque ninguém o tomou a peito[9].

Se as coisas parassem aí, elas terminariam num quadro de desespêro. Mas isso não é assim, pois, através das piores infidelidades de seu povo, o coração de Iavé não se afasta, entretanto, completamente, de sua vinha. Êle deixa as más ervas entrar na vinha, dela apossar-se, saqueá-la, mas Êle não pode esquecer que essa vinha era a sua e guarda no coração a lembrança do amor que lhe dedicava. Êle amou-a demais; Êle amou-a com um amor absoluto demais, irrevogável demais, para poder, mesmo em seus piores aviltamentos, não lhe dedicar ainda seu amor; como um homem, cuja mulher estivesse completamente transviada, naturalmente não pode mais vê-la, ela está perdida para êle, porém ela continua sendo sua mulher e êle não pode desposar outra. É todo o sentido da imagem do elo que a Escritura aplica a Iavé e a Israel. Quaisquer que sejam as infidelidades do povo. Iavé permanece-lhe sempre fiel. E por isso no fundo mesmo de sua infinita miséria e quando ela sabe que decepcionou a êsse ponto Iavé, a vinha ousa ainda dirigir-se a Êle e pedir-lhe ainda piedade.

É todo o sentido do *Salmo* LXXIX, que é como uma continuação do cântico de Isaías e exprime a persistência da confiança do povo depois de tantas infidelidades. Depois de tudo que fêz, ousa lembrar-lhe sua aliança e dizer-lhe que Êle não tem o direito de abandoná-lo.

9. *Jeremias*, XII, 8-11.

Pastor de Israel, escutai...
Iavé dos exércitos.
até quando estarás tu em furor, enquanto teu povo te [pede?
Tu arrancaste do Egito uma vinha;
expulsaste as gentes e a plantaste.
Tu limpaste o terreno diante dela
ela enterrou suas raízes
e encheu o país
As montanhas foram cobertas por sua sombra,
e por seus ramos os cedros de Deus;
ela estendeu seus ramos até o mar,
e até o rio seus rebentos.
Porque destruíste a sua cêrca,
de modo que todos os passantes colham seus frutos?
Ojavali da floresta a devore,
e os animais dos campos nela se apascentem?
Deus dos exércitos, volta-te, então,
olha do alto do céu e vê,
e toma cuidado desta vinha,
do tronco que tua dextra plantou,
do rebento que preparaste para ti! [10]...

Essas censuras são magníficas pela confiança, seria preciso dizer pela insolência. É assim mesmo "tua" vinha! E magnífica é também sua conclusão:

E não nos afastaremos mais de ti;
devolve-nos a vida, e nós invocaremos teu nome[11].

A tôda a ilusão do firme propósito; assim mesmo, Êle mantém sempre válida esta boa vontade, que não será talvez seguida de tantos frutos que dela se poderia esperar, mas que subsiste e é a porta pela qual um coração continua aberto a Deus.

Até onde irá, entretanto, a ingratidão do povo? São Mateus no-lo diz na parábola dos vinhateiros homicidas (XXI, 33). E o interessante dessa passagem é que ela começa por uma citação de Isaías, V, que a coloca diretamente em relação com o *Cântico da Vinha*. "Ouvi outra parábola. Havia um pai de família que plantou uma vinha, e a cercou com uma

10. *Salmo* LXXIX, 5-16.
11. *Salmo* LXXIX, 19.

sebe, e nela cavou um lagar e construiu uma tôrre; e tendo-a arrendado a uns vinhateiros, partiu em viagem. Quando chegou o tempo dos frutos, enviou aos vinhateiros seus servos para receberem seus frutos. Os vinhateiros, agarrando seus servos, feriram um, mataram outro e apedrejaram um terceiro. (Trata-se aqui dos Profetas que Deus enviou no Antigo Testamento para tentar trazer de volta seu povo ao verdadeiro caminho e que o povo perseguiu e rejeitou). Êle enviou novamente outros servos em maior número que os primeiros, e êles os trataram do mesmo modo. (É esta paciência de Deus, que, mesmo após ter fracassado uma primeira vez, envia-lhes ainda uma segunda vez servidores para tentar ser bem sucedido.) Por último enviou-lhes seu filho, dizendo: Hão de ter respeito para com meu filho. Mas, quando os vinhateiros viram o filho, disseram entre si: Eis aqui o herdeiro; vinde, matemo-lo, e teremos a sua herança. E, agarrando-o, lançaram-no fora da vinha e mataram-no. Então, quando voltar o dono da vinha, que fará a êsses vinhateiros? Êles lhes disseram. Matará sem piedade êsses malvados, e arrendará a vinha a outros vinhateiros, que lhe darão seus frutos em sua estação."

É impressionante ler êsse Evangelho após o *Cântico da Vinha*. É o fim da História. Após haver tido paciência durante 2.000 anos, Deus finalmente enviou seu próprio Filho para tentar assim mesmo salvar sua vinha, dizendo-se: "Pelo menos, êles terão atenção para com Êle." Ora, após havermos visto a decepção de Deus durante todo o Antigo Testamento, assistimos então à suprema decepção. Onde os Profetas malograram, o próprio Cristo malogrou. Tocamos aqui nos extremos limites do revés, em seus abismos. Onde o próprio Filho de Deus malogrou, quem poderia ser bem sucedido? O malôgro não aparece como absolutamente irremediável? A paciência de Deus atingiu seu último limite. É o trágico de Cristo, que é o próprio filho do Senhor da Vinha, rejeitado pelos vinhateiros, crucificado, tratado como um estranho a seu povo.

E é contudo dêsse abismo que vai surgir uma esperança em súbita transformação das perspectivas: "Êle matará sem piedade êsse malvados e arrendará a vinha a outros vinhateiros que lhe darão seus frutos em sua estação". Êsse malôgro de Cristo a respeito do povo de Israel, êsse trágico da sexta-feira

santa, quando vemos Israel rejeitar aquêle que foi enviado, êste malôgro será misteriosamente, no desígnio de Deus, a maneira pela qual a cêpa, que estava plantada em Israel, vai tomar bruscamente e de súbito uma nova expansão. Na realidade, pela primeira vez, êle vai levar os frutos que eram esperados. Até então, a vinha não deu senão agraço. Todo o Antigo Testamento não é, em um sentido, do ponto de vista do povo de Deus, senão agraço; talvez apenas alguns grãos um pouco menos amargos; até o presente, a vinha humana não deu a Deus frutos de que Êle possa verdadeiramente gostar. Estamos em pleno revés. Mas, através da Paixão e da Ressurreição de Cristo, vai surgir a vinha verdadeira. Deus, nesse momento, modifica seu plano, amplia as perspectivas e, além de Israel, é outra vinha que Êle vai plantar, a vinha da Igreja e cuja cêpa é Jesus Cristo. e vai enfim fazer surgir, no coração da humanidade, os frutos que Deus dela esperava.

"Eu sou a verdadeira vinha e meu Pai é o vinhateiro. Todo o sarmento em mim que não dá fruto, êle o suprime; e todo o sarmento que dá fruto, êle o poda, a fim de que produza mais fruto. Vós já sois puros, graças à doutrina que eu vos ensinei. Permanecei em mim e eu permanecerei em vós. Assim como o sarmento não pode por si mesmo dar frutos, se não permanecer na vinha, assim vós tampouco, se não permanecerdes em mim. Eu sou a vinha, vós sois o sarmento. O que permanece em mim e no qual eu permaneço dá muitos frutos, porque, sem mim, nada podeis fazer. Se alguém não permanecer em mim, será jogado para fora como o sarmento e secará; depois recolhem os sarmentos, lançam-nos ao fogo, e êles queimam. Se permanecerdes em mim e minhas palavras permanecerem em vós, pedi o que quiserdes e tereis: É a glória de meu Pai que deis muitos frutos..." [12]

Tudo é dito nessas palavras, tudo é simples, tudo se explica. "Sem mim, vós nada podeis fazer". É tôda a história de Israel; não é de admirar que Israel não tenha podido ter bom êxito: "Sem mim vós nada podeis fazer". Tôda a história de Israel é destinada a mostrar que o homem era impotente por si próprio para ser bem sucedido no que Deus lhe pedia, e para avivar o apêlo e a espera da verdadeira vinha. Esta verdadeira vinha apareceu; é Jesus Cristo; Êle é a verdadeira vinha, Êle é a realização de Deus e, por conseqüência, é sò-

12. *Jo.*, XV, 1-8.

mente na medida em que nós participamos d'Êle que também nos tornaremos a vinha verdadeira.

Em primeiro lugar, Cristo é a verdadeira vinha, a perfeita realização de Deus, que coroa os esforços que Deus fêz desde o comêço do mundo. Então, pode-se dizer, com efeito, que todo o restante não é senão um terreno preparado. Até o presente, só o que Deus fazia ainda era arrancar as pedras e preparar o solo. Sòmente agora é que a Verdadeira Vinha vai crescer. Israel não era a verdadeira vinha. Só em Jesus Cristo a obra de Deus é perfeitamente executada. Deus teve razão em dar-se tanto trabalho, porque Jesus Cristo é uma total e perfeita realização; n'Êle a graça de Deus dá todos os seus frutos; n'Êle, Deus pode perfeitamente descansar sôbre uma humanidade que leva frutos de santidade imcomparáveis. O que o povo de Israel não foi capaz de realizar, o próprio Deus, na humanidade de Jesus Cristo, saída do povo de Israel, realizou perfeitamente. Em Jesus Cristo, Deus se compraz; Êle é para o futuro sua vinha eterna, que durará sempre e na qual Êle se deleitará eternamente. "Eis aqui aquêle em quem eu pus minhas complacências".

N'Êle nós também poderemos comprazer-nos eternamente. E êste é o segundo aspecto. Jesus Cristo é aquêle *sôbre* quem nós podemos repousar, aquêle *sôbre* quem, quando vemos nossos reveses, podemos apoiar-nos, vendo sua perfeição; aquêle, quando somos incapazes de oferecer alguma coisa, cuja ação sacerdotal podemos oferecer, pela qual Êle rende para sempre a Deus uma glória perfeita. Mais ainda, Êle é a cêpa sôbre a qual nós somos reunidos, isto é, o príncipe, o chefe, a origem da vinha verdadeira, que não é sòmente sua humanidade pessoal, mas tôda a Igreja, a Verdadeira Vinha da qual fala o *Salmo* LXXIX que se estende desde os cedros do Líbano até o rio do Egito, desde o Mar até o Oriente, isto é, que cobre o mundo inteiro e a cuja sombra todos os homens podem vir a encontrar repouso.

Todo o problema é então mudado. Falta sòmente ser enxertado em Jesus Cristo. Ora, é isto o que é operado pelo batismo. É por isso que, na noite pascal, Zenão comentava assim o *Cântico da Vinha* diante dos catecúmenos que êle iria batizar: "A parábola da vinha, irmãos muito amados, demandaria longos desenvolvimentos. Mas nós somos pressionados pela hora dos sacramentos e eu não posso a ela consagrar a exposição que seria necessária. Assim, para não retardar o

momento solene, eis aqui somente um ante-gôsto. A vinha do Senhor foi primeiramente a Sinagoga, que produz espinhos em lugar do fruto, agraço em lugar de uva. Indignado com isso, o Senhor dela fêz um deserto e nela plantou outra, conforme a sua vontade, a Igreja nossa mãe. Êle a cultivou pelos cuidados de seus padres e, havendo-a elevado ao bosque bem aventurado, Êle lhe ensinou a produzir vindima abundante. É porque hoje entre vós novos sarmentos, conduzidos ao bosque, encheram o celeiro do Senhor com sua alegria unânime[13]".

Não se pode, em poucas palavras, resumir tôda a teologia da Vinha, que foi primeiramente a Sinagoga, e que é, de hoje em diante, a Igreja. É esta vinha que cresceu através dos séculos pelos sarmentos enxertados na cêpa, até encher o mundo inteiro. Todos os grandes povos do mundo devem ter seu cacho de santos. A Parusia não poderá vir senão quando tôdas as grandes civilizações forem evangelizadas e se tenham realizado no Cristianismo. Nós não somos dela senão ainda a sexta hora. Na praça operários esperam ainda; para êles o contrato de trabalho, o apêlo à aliança não virá senão na nona ou na décima-primeira hora. A cada um o mesmo salário é prometido, a mesma graça. Mas ela é dada em tempos sucessivos. E esta economia é o próprio mistério do plano de Deus, cujo segrêdo Êle se reserva zelosamente: *Aut non licet mihi quod volo facere*[14]? Quais serão os operários da nona hora? Na vinha da Igreja que nôvo cacho vai amadurecer? Podemos sòmente contemplar com admiração o milagre do plano de Deus no seu misterioso crescimento. Será a China que dará ao mundo a revelação de uma nova idade do Cristianismo e lhe trará os frutos da santidade? Ou será a civilização negra cujo gênio tão profundamente religioso renovará na Igreja o sentido do mistério, a inteligência da liturgia, o espírito da infância? As crises econômicas passarão, os grandes impérios cansar-se-ão de rivalizar pelo domínio da terra. Mas a Igreja continuará sua marcha inelutável em direção da plenitude e da edificação do corpo incorruptível de Cristo.

Assim também se resolve o mistério de cada uma de nossas vidas. Êste não é mais o de uma perfeição que deveríamos tirar de nós mesmos. A única coisa que conta é termos em nós a fôrça de Jesus Cristo. Então Êle operará em nós o que

13. *Tractatus*, II, 28; *P. L.*, XI, 471-472.
14. *Mat.*, XX, 15.

não podemos operar nós mesmos. Falamos há pouco de êxito. A palavra poderia ser ambígua se se tratasse de uma confiança em si. Mas parece agora que não se pode absolutamente aí chegar por si mesmo, mas que só Jesus Cristo pode operar em nós êsse êxito e trazer assim à nossa vida êsse desabrochar da vida do amor, que fará com que nossas almas sejam verdadeiramente esta vinha fecunda e carregada de frutos, que preencherá a espera de Deus. Assim, a aventura da vinha, começada na esperança dos primeiros esponsais, no primeiro encontro radioso da época dos Patriarcas, que mergulhara no trágico do revés de Deus, finalmente surgiu de nôvo em Jesus Cristo, com um bom êxito incomparável e que ultrapassa infinitamente as promessas dos começos.

CAPÍTULO III

CRISTOLOGIA E HISTÓRIA

Através dos dois temas que estudamos pareceu-nos que, no Antigo Testamento, a história da salvação apresentava uma dupla linha: de uma parte, ela nós é apresentada como uma série de intervenções divinas, como uma história das ações de Deus; de outra, vimos nela a continuação das respostas do homem. Essas respostas apareceram-nos sobretudo como negativas. Não seria exato agarrar-se a êste aspecto. O Antigo Testamento apresenta também uma progressão. Teremos de voltar a êle. Mas não mais que, descrevendo a cólera de Deus, não pretendemos esgotar suas manifestações, assim também aqui acontece. Tratava-se sòmente de tomar alguns exemplos.

Todavia é ainda verdade que, no Antigo Testamento, essas duas linhas constituem como que domínios separados. Constataremos, no fim do estudo de nossos dois Cânticos, que esta dupla história não se tornava plenamente inteligível e, ao mesmo tempo, não atingia sua plena execução senão na pessoa do Verbo Encarnado. É a Êle ao mesmo tempo que chega o encadeamento das obras divinas, entre as quais a Encarnação aparece como a mais admirável, e também a subida progressiva do povo de Deus através da continuidade das figuras. Dêsse ponto de vista, Cristo aparece ao mesmo tempo como o centro e como a chave da História. Assim o dogma da Calcedônia, que definiu a dupla natureza de Cristo, vem esclarecer tôda a teologia da História[1].

Em uma obra recente, o teologista protestante Jean-Louis Leuba, comparando a cristologia néo-testamentária e a cristologia do Concílio de Calcedônia, censura esta por "suprimir uma das dimensões do Querigma evangélico: o tempo." E

1. Ver E. LAMPERT, *The Apocalypse of history*, p. 111.

desenvolve asim seu pensamento: "A fórmula conciliatória, resultado cristológico da teologia do Logos, participa do mesmo substancialismo da grande corrente do pensamento que a engendrou. Ela emprega noções puramente estatísticas, tais como essência, natureza, pessoa. A unidade de Cristo que ela afirma está fixada, imóvel, eterna. Segundo o Nôvo Testamento, a unidade de Cristo não existe e não se manifesta senão na sua história, no desenvolvimento da concepção, do nascimento, da morte, da resurreição, da elevação, do reino e da Parusia de Jesus... Isso não significa que o dogma da Calcedônia seja falso, mas sòmente que é a cristologia neo-testamentária que é o desígnio de um movimento ao próprio movimento [2]."

Asim o próprio da cristologia da Calcedônia seria seu caráter não histórico. É talvez um pouco precipitado dizer que os teólogos do século V eram indiferentes ao tempo. Liebaert sublinhou a importância disto na cristologia de São Cirilo[3]. Pode-se reconhecer, todavia, que estamos então em uma época que marca o recuo das preocupações históricas que representam papel preponderante nos primeiros séculos, de Ireneu a Agostinho. A espera da Parusia enfraqueceu-se. As discussões sôbre o milenarismo, ainda vivas na época de Apolinário, desaparecem. Segue-se esta evolução no desenvolvimento da obra de Agostinho. Por outro lado, o Cristianismo, que devia nas origens justificar seu aparecimento histórico em face do paganismo e do judaísmo, é doravante incorporado à História. Êsse recuo das preocupações escatológicas aparece no próprio Símbolo, no qual a menção dos "últimos tempos", a propósito da Encarnação, que fazia parte do Querigma primitivo e se encontra até o século IV, [4] desaparece completamente. É então verdade que a definição de Calcedônia é mais cuidadosa em definir os princípios constitutivos da cristologia do que sua significação na história da salvação.

Quer dizer, portanto, que ela não interessa à teologia da História? Gostaríamos de mostrar que é o contrário. Se a atenção se concentrou, na época de Calcedônia, sôbre a pessoa de Cristo, nos seus elementos constitutivos, é porque era aí, em definitivo, que estava a questão decisiva para a própria escatologia. É, com efeito, a união das duas naturezas que

2. J. L. Leuba, *L'Institution et l'événement*, Neuchâtel, 1950, p. 49.
3. *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie*, Lille, 1951, p. 139.
4. *Gál.*, IV, 4; I *Petr.*, I, 20; *Const. Ap.* VII, 41; Funck, I, 444.

permite mostrar como Cristo é o resultado do Antigo Testamento, como Êle é o fim, τελος, do desígnio integral da salvação, como, enfim, o retôrno de Cristo consumará êsse desígnio. O dogma de Calcedônia permite, então, uma verdadeira teologia da História. Fora dêle, esta arrisca-se sempre ou a perder-se num puro tornar-a-ser ou a dissolver-se em um ideal atemporal. Êsses perigos encontramos no Cristianismo primitivo, com o ebionismo de um lado e o gnosticismo de outro. Êsses são os últimos vestígios dêsse desvios, que subsistem com o nestorianismo e o monofisismo. E êsses erros encontramos hoje naqueles que não levam em conta precisões da definição de Calcedônia e termina, conseqüentemente, por eliminar tôda a escatologia real. É o dogma de Calcedônia que dá consistência ao tempo e o transforma em História [5].

I

Do ponto de vista de uma teologia da História, a afirmação essencial do Nôvo Testamento designará Cristo como a presença do que era anunciado pelo Antigo Testamento como um futuro. O Nôvo Testamento não tem por objeto anunciar-nos a existência do paraíso futuro. O Antigo é cheio dêsse anúncio. Mas êle nos mostra êsse paraíso como presente com Cristo: "Hoje, estarás comigo no Paraíso[6]". O Nôvo Testamento não tem por objeto anunciar-nos que um servidor de Deus será imolado pelo pecado do mundo. Mas êle nos anuncia que Cristo é êsse cordeiro imolado: "Eis o cordeiro de Deus, que deve tirar o pecado do mundo[7]". E mostra-nos que, com êste cordeiro imolado, o destino da humanidade está, de hoje em diante, desembaraçado [8]. O Nôvo Testamento é pròpriamente a afirmação dessa presença, dêsse *Dasein*. A ênfase é colocada sôbre *hodie, ecce*. É isso que constitui a novidade anunciada pelo Evangelho, como bem viu Santo Ireneu: "Êle trouxe uma novidade total, dando n'Êle aquêle que havia sido anunciado [9]".

5. Ver E. LAMPERT, *The Apocalypse of history*, p. 117 e seg.
6. *Luc.*, XXIII, 43.
7. *Jo*, I, 29.
8. *Ap.*, V, 6-7; *I Pedr.*, I, 19-20.
9. *Adv. haer.*, IV, 34, I.

Assim, com a vinda de Cristo, "os últimos tempos" anunciados pelo Antigo Testamento vieram. O Nôvo Testamento retoma essa afirmação em múltiplos lugares: "Após haver-nos falado outrora de maneira múltipla e diversa pelos profetas, Deus, em seus últimos dias, falou-nos por seu Filho[10]". Êsses últimos tempos são os da Encarnação: "Quando chegou a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho[11]". São também os da paixão e da ressurreição: "Jesus. hoje, uma vez por tôdas, na plenitude dos tempos, apareceu para destruir o pecado com seu sacrifício...[12] Deus fêz-nos conhecer o segrêdo de seu desígnio, que Êle havia preestabelecido na disposição da plenitude dos tempos recapitulando tôdas as coisas em Cristo[13]".

Êsses últimos tempos são aquêles que anunciam os profetas do Antigo Testamento. Ora, se examinamos essas profecias no que concerne à escatologia, constatamos que elas se unem a duas linhas nìtidamente distintas. De uma parte, o Antigo Testamento anuncia que Iavé cumprirá, no fim dos tempos, ações admiráveis, cujo clarão fará empalidecer aquelas que Êle cumpriu no passado para Israel. Essas profecias dizem respeito a Deus. É a sua vinda que Isaías anuncia:

> *Desembaraçai no deserto o caminho de Iavé.*
> *Aplainai na estepe uma estrada para vosso Deus*[14].

É Iavé quem criará céus novos e uma terra nova[15]. É Êle quem morará na nova Sion[16]. É Êle quem reinará sôbre tôdas as nações[17]. Tôda a Escritura é a narração das grandes obras de Deus. Ela não nos faz conhecê-las em sua essência eterna, mas em sua ação no mundo. O Deus da Bíblia é um Deus vivo, que faz irrupção na História, que se aproxima dos homens. Esta presença de Deus, que caracteriza já todo o Antigo Testamento, aparece como tendo um caráter incomparável ao fim dos tempos.

Mas encontramos, ao lado disto, uma linha diferente. O Antigo Testamento anuncia-nos a vinda de um Messias que

10. *Hebr.*, I, 2.
11. *Gál.*, IV. 4.
12. *Hebr.*, IX, 26.
13. *Ef.*, I, 10.
14. *Isaías*, XL, 2.
15. *Isaías*, LXV, 17.
16. *Isaías*, IV, 5.
17. *Isaías*, II, 3.

será o instrumento dos desígnios de Deus ao fim dos tempos. Do mesmo modo que Deus criou Adão e o colocou no Paraíso, do mesmo modo um homem nôvo será criado ao fim dos tempos e introduzido no Paraíso futuro[18]. É prometido a Abraão que um descendente será suscitado de sua raça no qual tôdas as nações serão abençoadas[19]. Iavé declara a Moisés que suscitará do meio de seu povo um profeta maior do que êle[20]. Davi sabe por Natã que "tua posteridade será elevada após êle. Tua casa e tua realeza serão asseguradas para sempre diante de ti[21]". Entre o povo de Israel e Cristo, não temos aqui uma relação teológica, mas tipológica. Não se trata mais de uma vinda nova de Deus, vindo coroar suas intervenções na história de Israel. Trata-se da vinda de uma personagem humana, mas da qual os reis e os profetas de Israel não aparecem senão como pálidas prefigurações. Esta é pròpriamente a linha do messianismo.

Ora, no Antigo Testamento, essas duas linhas aparecem como absolutamente distintas. A vinda de Iavé ao fim dos tempos para julgar o mundo e para estabelecer sua morada definitiva, e, de outra parte, a vinda de Messias para libertar Israel de seus inimigos e para estabelecer o povo nôvo são duas realidades separadas. Duas tradições diferentes aí se unem. Uma é a da escatologia transcendente que culmina nos Apocalipses. A outra é do messianismo temporal, da qual os profetas são principalmente a expressão. Esforços serão cumpridos no judaísmo para harmonizar as duas perspectivas. Mas elas constituirão sobretudo em considerar dois momentos: um reino messiânico terrestre seguido da vinda de Iavé para a consumação das coisas.

Ora, é o essencial do Nôvo Testamento anunciar-nos que essas duas linhas convergem em Jesus. É notável, com efeito, que se lhe atribua tanto as profecias relativas à vinda de Iavé como as relativas à vinda do Messias. Os evangelistas aplicam-lhe a profecia de Isaías concernente a vinda de Iavé no deserto[22] e mostram-no como o nôvo Moisés que conduz o povo de Deus no deserto do Nôvo Êxodo[23]. Êle é o Nôvo

18. Ver JEAN DANIELOU, *Sacramentum futuri*, pp. 6-7.
19. *Gên.*, XII, 3.
20. *Deut.*, XVIII, 13.
21. *II Sam.*, VII, 16.
22. *Mat.*, III, 3.
23. P. DABECK, Siehe, es erschienen Moses und Elias, *Biblica*, 1942, pg. 175.

Israel, cuja fidelidade se opõe à infidelidade do Israel antigo[24] e Êle é o Deus que estabelece seu tabernáculo no meio do Nôvo Israel[25]. Êle é o Deus que promulga a Nova Lei sôbre a Montanha das beatitudes[26] e é o profeta anunciado por Moisés para fazer conhecida do povo a vontade de Deus[27]. Êle leva o título de *Kirios*, que é a expressão na Escritura da Soberania divina, e leva o *Christos*, que designa o rei messiânico.

Assim, a pessoa de Cristo aparece-nos como ao têrmo de uma dupla linha. De uma parte, Êle se situa no prolongamento da história humana, da qual Êle é o fim. É o que marcam, no início dos evangelhos de Mateus e de Lucas, as genealogias do Cristo[28]. São Leão apelará para êsse argumento contra Êutico para estabelecer a verdade da natureza humana de Cristo e apoiar-se-á sôbre a dupla genealogia: "O evangelista Mateus prova, percorrendo o seguimento das gerações, que a promessa feita a Abraão foi cumprida em Cristo e indica-nos aquêle em que residia a bênção de tôdas as gerações. Quanto ao evangelista Lucas, a partir do nascimento do Senhor, percorre em sentido inverso a série de antepassados: mostra assim que os séculos anteriores ao Dilúvio se ligam a êsse mistério e que tôdas as gerações que se sucederam após a origem terminaram naquele que era a salvação de todos[29]". Algures, São Leão sublinha a dependência do Cristo à raça de Davi[30]. Assim as três grandes descendências de Cristo são postas em relêvo: Êle é filho de Davi, filho de Abraão, filho de Adão[31].

Por outro lado, certas obras de Cristo aparecem no prolongamento daquelas de Iavé no Antigo Testamento. Trata-se de uma ação criadora, de uma presença de Deus no tabernáculo humano, da conclusão de uma aliança, da destruição da morte. Tudo isto constitui ações divinas, que estão na continuidade das grandes obras de Deus citadas pelo Antigo

24. *Mat.*, IV, 4.
25. *Jon.*, I, 14.
26. *Mat.*, V, 21.
27. Ver F. W. YOUNG, Jesus the Prophet, *Journal of biblical Literature*, dezembro 1949, pg. 285.
28. Ver B. FISHER, Le Christ dans les Psaumes, *Maison Dieu*, XXVII, pg. 93.
29. *Serm. 10 sôbre o Natal;* Dolle, 181.
30. *Serm. 44 sôbre o Natal*, 101; *Serm.* 9; 165.
31. Ver também TEODORETO, *Adv. Taer.*, V, 14; *P. G.*, LXXXIII, 500-504.

Testamento. Ao lado da continuidade genealógica, pela qual o Cristo se liga à raça de Adão, temos uma continuidade teológica, pela qual as obras que Êle fêz entram na história das ações divinas, nas quais aparecem como obras decisivas e finais. Como essas duas linhas se juntam uma à outra constitui o problema da cristologia primitiva. Êle é proposto pelo próprio Cristo, quando perguntou aos fariseus: "Se Davi chama o Cristo Senhor, como pode êle ser seu filho?[32]".

Era bem claro que as linhas convergiam em Cristo. Mas como se operava n'Êle sua junção? O uso de certas formas bíblicas podia prestar-se a interpretações diversas. Se se insistia muito exclusivamente sôbre a pertinência de Cristo à raça de Adão e se se o assimilava às grandes figuras do Antigo Testamento, não se arriscaria a compreender a coisa num sentido de adoção e a ver em Cristo um homem no qual Deus mora? Era o perigo da teologia antioquiana que conduzia a Nestor. Pondo a ênfase exclusivamente na soteriologia, como o faz a tradição alexandrina, e vendo na Encarnação uma ação divina salvífica, arriscava-se a minimizar a integridade da humanidade do Cristo e a importância de sua genealogia humana graças à qual, n'Êle, a raça de Abraão é realmente recuperada para atingir seu fim.

É aqui que o dogma de Calcedônia nos aparece como a resposta à questão proposta pela escatologia à cristologia. Se Cristo é o último (*eschatos*) Adão, é no mistério de sua pessoa que a escatologia encontra sua última explicação. Por conseqüência, é a determinação da cristologia que permite compreender a verdadeira significação da teologia da História. Mostrando-se como se cumpria a união das duas naturezas na pessoa do Verbo, mostrando como ela comportava a dupla integridade das naturezas e a unidade da pessoa, a doutrina de Calcedônia dá seu verdadeiro sentido a fórmulas que, de outra maneira, ficariam incertas. Como escreveu Jean Leclercq, resumindo o pensamento de São Leão: "Entre os testemunhos dos profetas, relativos ao Messias, uns o anunciavam como Deus e outros como homem: a união hipostática realiza sua conciliação[33]".

32. *Mat.*, XXII, 45.
33. *Sermões*, I. Introdução, pg. 28, Sources chrétiennes, 1949.

II

A pessoa de Cristo é, assim, o ponto de convergência de duas linhas que nos mostrava o Antigo Testamento. Resta-nos ainda uma etapa a transpor, qual seja, constatar que não se trata aqui sòmente de um alvo relativo, que seria o término de certa linha, mas de um fim absoluto, isto é, além do qual nada pode haver, porque êle esgota o que é possível. Isto nos coloca em presença dêsse fato paradoxal, que caracteriza o Cristianismo, a saber, que, conquanto o desenvolvimento de tempo continue e esperemos ainda um *eschaton* cronológico, a realidade final já está presente na pessoa do Verbo encarnado, além do qual não há nada, porque nada pode haver [34].

Êsse caráter definitivo da Encarnação é afirmado no Nôvo Testamento, particularmente pela *Epístola aos Hebreus*, onde o caráter de aquisição definitiva e de realização eterna é fortemente sublinhado: "Êle entrou uma vez por tôdas (ἅπαξ) no Santo dos Santos, tendo adquirido uma redenção etêrna... É porque Êle é mediador de uma nova aliança a fim de êsses que forem chamados receberem a herança eterna... Êle subiu uma só vez (ἅπαξ) nos últimos tempos... Por uma oblação única Êle busca a perfeição para sempre nesses que são santificados[35]". Encontramos nesses textos um grupo de expressões que marcam o caráter absolutamente definitivo da obra de Cristo. Ela é cumprida de uma vez por tôdas, ela é adquirida eternamente, ela procura a perfeição. Esta última expressão sublinha que se trata bem do alvo atingido e ao mesmo tempo de perfeição absoluta. A Encarnação de Cristo significa então que começa alguma coisa que toma posse de todo o futuro. Pode-se dizer que um dos caracteres mais paradoxais do tempo cristão aparece aqui.

Pela Encarnação, a obra de Deus na criação é então levada a seu têrmo. E. Stauffer resume bem a teologia do Nôvo Testamento, quando escreve, a propósito da Encarnação: "Assim, o Logos do dia da Criação entrou na forma històricamente submetida ao futuro e à miséria da carne, a fim de levar de uma vez por tôdas a obra da criação, em sua realidade

34. Ver O. CULLMANN, *Christ et le temps*, p. 75 e sg.
35. *Hebr.*, IX, 12-26; X, 14.

histórica, a seu alvo[36]". Encontramos nos Padres de Igreja expressões análogas. Podemos citar, como exemplo, um texto de Santo Hilário, que faz parte dos arquivos patrísticos de Teodoreto: "O Filho único de Deus nasceu homem da Virgem Maria, para operar em si mesmo a promoção (προκοπή) do homem a Deus na plenitude dos tempos[37]". É interessante ver reunido neste texto o nascimento de Cristo de Maria, a plenitude dos tempos e a promoção do homem para Deus, que são os três temas fundamentais do nosso estudo.

Assim a Encarnação do Verbo representa bem uma perfeição definitiva porqua ela é inultrapassável. Mas a questão que se propõe é de saber porque isso é assim. Aqui ainda o dogma de Calcedônia nos traz a resposta. Se a Encarnação representa o τελος, é porque ela está, com efeito, além do que nada há. Com efeito, na pessoa do Verbo Encarnado há, entre a natureza humana e a natureza divina, uma união tal que é impossível concebê-la mais íntima, por isso a pessoa humana revestida pelo Verbo é assumida pela pessoa do próprio Filho de Deus. A união hipostática, objeto da definição de Calcedônia, é assim a expressão desta união perfeita que constitui formalmente o τέλος enquanto τελείωσις, como perfeição e não mais sòmente como alvo.

Por esta união a natureza humana realiza perfeitamente o fim ao qual ela é destinada. De uma parte ela é feita partícipe da vida divina[38]. A graça da união hipostática, própria à pessoa do Verbo Encarnado, é o princípio de divinização para todos aquêles que lhe estão unidos. Nesse sentido, segundo uma expressão emprestada a São Paulo e que aparece freqüentemente nos Padres dos séculos IV e V, Cristo constitui "as premissas" da humanidade divinizada. Esta doutrina havia sido particularmente desenvolvida por Gregório de Nissa contra Apolinário: "Nos últimos tempos o Verbo, tendo-se unido à humildade de nossa natureza, fêz-se carne por amor ao homem e, tendo-se unido ao homem, tomou para si tôda a nossa natureza, a fim de que, por sua mistura com o divino, a natureza humana fôsse divinizada com Êle, sendo tôda a massa santificada por essas premissas[39]". Esta divinização do homem constitui o fim ao qual Deus o destinava.

36. *Die Theologie des Neuen Testaments*, 4.º Aufl., 1948, p. 99.
37. *P. G.*, LXXXII, 205 A.
38. *I Pedr.*, I, 4.
39. *P. G.* XLV, 1152. C.

Ora, isto está estreitamente ligado ao dogma da Calcedônia. Com efeito, segundo uma argumentação particularmente cara aos capadócios, mas que faz parte da tradição comum, não pode ser divinizado senão o que é assumido. A total integridade da natureza humana de Cristo é então necessária à sua divinização [40]. Já assim Gregório de Nissa refutava Apolinário, mostrando-lhe que, sendo o próprio da natureza humana sua liberdade, se não há em Cristo liberdade humana, a divinização do homem é um engôdo. Teodoreto retomará esta argumentação contra Eutiques escrevendo: "Cristo não fabricou um revestimento à divindade, segundo as invenções mentirosas dos heréticos, mas Êle operou pelas premissas a vitória para tôda a sua raça: porque Êle assumiu a natureza humana em tôda a sua integridade[41]". É êle o eco de tôda a tradição quando escreveu: "Êle assumiu tôda a natureza humana que havia pecado, para curá-la em sua totalidade[42]".

Mas, se a união hipostática opera o fim da criação no que concerne à divinização do homem, ela a cumpre também ao que diz respeito à glorificação de Deus. Esta glorificação de Deus é a ação sacerdotal perfeita. Ora, esta ação é cumprida por Cristo pelo próprio fato da união hipostática que o constitui como padre eterno [43]. Com efeito, Cristo não é padre em sua natureza divina, antes da Encarnação, como haviam sustentado certos Padres da Igreja. Êle não se torna também sòmente por ocasião de seu batismo, de sua Paixão ou de sua Ascensão, como foi sustentado por diferentes autores. Êle o é de fato pròpriamente pela união hipostática e desde o primeiro momento da Encarnação. Esta é a doutrina à qual São Tomás de Aquino deu sua forma definitiva [44]. Esta ação sacerdotal de Cristo dá a Deus uma glória perfeita e definitiva, de forma que abole todos os outros sacrifícios e o sacrifício de Cristo se torna para sempre o culto oficial de toda a criação. Assim, por Êle a criação realiza seu fim absoluto que é glorificar a Deus.

Ora, isto ainda está ligado ao dogma de Calcedônia. É, com efeito, pela natureza humana que Cristo é padre. Pela

40. *P. G.* XLV, 1169 C.
41. *Adv. haer.*, V, II; *P. G.*, LXXXIII, 492 *A-B*. Ver também *Eran.*, I; *P. G.* LXXXIII, 72 A-B.
42. *Adv. haer.*. V. II; *P. G.*, LXXXIII. 429 D.
43. *Hebr.*, V, 15.
44. *Sum. Theol.*, III, *22*, 1-6.

união hipostática esta presta livremente a Deus a homenagem de uma adoração perfeita, na qual realiza seu fim. Se não é a natureza humana que cumpre esta ação sacerdotal, não é ela que glorifica a Deus. É porque Cristo é na natureza humana não sòmente vítima, mas padre. Ora, isto não é sempre claramente afirmado antes de Calcedônia. Muitos Padres da Igreja, dissemo-lo, atribuem o sacerdócio ao Verbo em sua natureza externa, isto é, na sua divindade[45]. E isto é um resíduo da subordinação. Por outro lado, em Cirilo de Alexandria a ênfase é colocada sôbre o fato de ser a pessoa do Verbo quem oferece o sacrifício perfeito, mas sem precisar claramente que é pela sua natureza humana. Ao contrário, Teodoreto é aqui formal: "O próprio do padre é oferecer os dons: Cristo foi ungido como padre segundo sua humanidade, e Êle não ofereceu outra vítima além de seu próprio corpo[46]".

A definição de Calcedônia não marca sòmente o caráter perfeito da união hipostática, mas também seu caráter escatológico. Vimos, com efeito, que êste caráter escatológico consistia em ser a aliança entre a natureza divina e a natureza humana adquirida em Cristo para sempre. Isto implica que as duas naturezas, uma vez unidas, não podem ser separadas e também que cada uma delas subsiste em sua integridade. Sob esta condição Cristo é verdadeiramente mediador, isto é, reúne em si, sem se confundirem, as duas naturezas. Está aí o que assinalava a *Epistola aos Hebreus,* quando falava da mediação de Cristo e de seu caráter irrevogàvelmente adquirido. Isto significava que o que foi cumprido em Cristo não seria jamais modificado. E isto constitui pròpriamente o caráter escatológico da Encarnação.

Ora, precisamente a êsse ponto a doutrina de Eutiques parecia ameaçar. Ela não afirmava de maneira bastante clara a permanência da distinção das duas naturezas em suas integridades. Ela arriscava a dar a impressão de absorver a natureza humana na natureza divina. Pode-se dizer, nesse sentido, que a doutrina de Eutiques ameaçava o dogma da Encarnação precisamente no seu aspecto escatológico. Ela parecia significar que a glorificação da natureza humana, que o Verbo uniu a si, a fazia passar de um estado humano a um

45. É uma das doutrinas que Nestor reprova em seus adversários e da qual Cirilo de Alexandria se desculpa (*Adv. haer.*, 3; *P. G.*, LXXVI, 116, B-124 C).

46. *Eran.*, I; *P. G.*, LXXXXIII, 57 D.

estado divino, que havia, portanto, alguma diferença de natureza entre o que ela era na Encarnação e o que ela era após a Ressurreição e que, por conseqüência, após a Ressurreição, ela perdia seus caracteres próprios para ser como que absorvida na natureza divina.

Contra essa tendência o Concílio de Calcedônia reagirá, mostrando que a natureza humana de Cristo guarda eternamente seus caracteres próprios mesmo estando transfigurada. Assim, a Encarnação, sendo união de duas naturezas na distinção, é verdadeiramente escatológica. Ela é o têrmo do desígnio de Deus, que subsiste em sua realidade própria. Isto distingue inteiramente a concepção cristã das coisas de tôdas as formas de panteísmo nas quais a criação é absorvida enfim na unidade divina. Aqui a criação subsiste eternamente na forma definitiva que atingiu na união hipostática da natureza humana e da natureza divina. A História, por isso, guarda para sempre sua consistência na realidade na qual ela realmente atingiu seu fim. O caráter escatológico do Cristianismo podia ser desconhecido seja pelo desconhecimento da origem verdadeiramente humana da humanidade de Cristo, seja pela permanência final desta humanidade: o dogma de Calcedônia salvaguarda assim a escatologia nos dois sentidos.

III

A pessoa de Cristo, unindo as duas naturezas na união hipostática, apareceu-nos como têrmo (τέλος) absoluto da História. Mas acontece que ela não marca o seu fim, o πέρας. Ao contrário, subsiste uma espera, que é aquela da ressonância da obra cumprida por Cristo em tôda a humanidade. Se Cristo é o fim do Antigo Testamento, Êle é também o Primogênito da criação nova. Êle não é sòmente o αρχή e o τέλος, o alfa e o ômega. Êle é também, segundo outra perspectiva, o τέος-ἀρχή, fim de um mundo e começo de outro, encruzilhada da História. Êsse esquema é um dos traços característicos da teologia cristã da História. Êle é prefigurado no episódio de Noé, que marca ao mesmo tempo o julgamento e a destruição do mundo antigo e a inauguração de um mundo nôvo[47]. Êle é cumprido no

47. JEAN DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 61.

mistério da Paixão e da Ressurreição, onde, na pessoa de Cristo, ùnicamente o mundo antigo é destruído e a criação nova inaugurada. O acabamento desta criação nova pela edificação do corpo de Cristo é, de hoje em diante, esperado.

Também aos acontecimentos ainda esperados se reserva, de ordinário, a palavra escatologia. Ela designa os *novissima*, isto é, os acontecimentos que põem um têrmo à existência do mundo na forma presente e que são a Parusia, o Julgamento e a Ressurreição. Por certo o Nôvo Testamento mostra-nos que êsses *novissima* estão já em substância cumpridos em Cristo. Êle é aquêle que devia ficar. Com Êle o julgamento está cumprido: "É agora o julgamento do mundo[48]". Êle é "a ressurreição e a vida[49]". Mas acontece que Êle é também o que deve vir. O Apocalipse termina com a antiga evocação judeu-cristã: *"Marana tha"*, isto é, "Vem, Senhor"[50]. Se o príncipe dêste mundo foi já expulso, êle guarda ainda certo poder e sòmente no fim "o último inimigo, a morte, será vencido[51]". E a manifestação dessa vitória suprema será precisamente a ressurreição, isto é, a ressonância sôbre o mundo total dos corpos da vitória alcançada por Cristo e que não age ainda senão sôbre o das almas.

Ora, como conceber esta espera, que constitui o tempo da Igreja? Vamos aqui reencontrar questões que havíamos encontrado na primeira parte dêste livro e às quais não havíamos senão esboçado as respostas. Esta espera vem ao têrmo de um desenvolvimento do qual ela aparece como o coroamento? E em que consiste êsse desenvolvimento? Trata-se de um crescimento da Igreja, que deve realizar primeiramente sua plenitude? Mas em que consiste êsse crescimento? Trata-se de uma extensão numérica, como pensaram os antigos Padres, e um número de eleitos que deve ser atingido? Trata-se de uma penetração do Evangelho nas diversas civilizações humanas, de sorte que elas sejam tôdas cristianizadas? Por outro lado há uma relação entre esta espera e o desenvolvimento da história profana? Há uma maturação da humanidade que atingiria um dia certo acabamento? E, nesse sentido, há uma relação entre o esfôrço profano do homem, o progresso da civilização, e a volta de Cristo? Ou inversamente a volta de

48. *Jon.*, XII, 32.
49. *Jo.*, XI, 25.
50. *Ap.*, XXII, 20.
51. *I Cor.*, XV, 26.

Cristo está ligada a certo mistério de iniqüidade, a um crescimento do mal no mundo que atingiria um dia seu cume?

Mas a essas perspectivas, alías diversamente válidas, opõem-se outras completamente contrárias. O retôrno de Cristo, dir-se-á, não está absolutamente condicionado por nada. Não depende senão da soberana liberdade de Deus. A situação presente do homem é uma pura espera de um acontecimento que êle não pode preparar e cuja aparição é absolutamente imprevisível. A única atitude desde então é preparar-se para esta espera. A missão da Igreja consiste simplesmente em preparar a penitência em vista do julgamento futuro. Êsse julgamento não está de maneira alguma ligado a um desenvolvimento da Igreja que permitiria poder prever-lhe as etapas e apressar-lhe a vinda. *A fortiori* não está êle ligado à evolução da história humana. Esta não tem nenhuma relação com a espera da Parusia. Ela é desprovida de tôda significação escatológica. Não há mais história após a vinda do Cristo.

É necessário reconhecer que o estudo do Nôvo Testamento dá argumentos a essas duas maneiras de ver. De uma parte, aí encontramos os lineamentos de uma teologia da história que nela discerne as etapas. No discurso escatológico, Cristo dá os sinais que precederão a Parusia. Ora, Êle marca, por meio dêsses sinais, que "o evangelho do reino deve ser proclamado em tôdas as nações. E então virá o fim [52]". Isto bem parece fazer da expansão missionária uma condição do retôrno de Cristo. Por outro lado, São Paulo, na *Epístola aos Romanos*, mostra que a conversão das nações será seguida da reintegração de Israel, o que parece marcar uma etapa nova[53]. A *Segunda Epístola de Pedro,* por outro lado, em resposta precisamente aos que se admiram da demora da Parusia, responde que "Deus não retarda o cumprimento de sua promessa, mas usa de paciência para com todos, não querendo que nenhum pereça". [54]. Isto bem parece também marcar que a expansão da prédica cristã aparece como a condição do retôrno de Cristo. Observaremos, todavia, que essas condições se referem únicamente ao crescimento da Igreja, não ao progresso da civilização[55].

52. *Mat.* XXIV, 14.
53. *Rom.*. XI, 15.
54. *II Pedr.*, III, 9.
55. Ver também *II Tess.*, II, 6; *Efés.*, IV, 13.

Mas, ao lado disso, o tema inverso pode apoiar-se em numerosas passagens. O mesmo texto da *Secunda Petri*, que fala da demora da penitência, continua dizendo: "Entretanto o dia do Senhor virá como um ladrão"[56]. Êle não faz aqui senão retomar um tema freqüente da predicação de Cristo: "Se o Senhor da Casa soubesse em qual noite o ladrão deveria vir, êle vigilaria. Por isso estai vós também preparados, porque não sabeis a que hora virá o Filho do homem [57]". Aqui o fim dos tempos aparece com a expressão da decisão soberanamente livre e incondicionada de Deus. Êle é o momento escolhido por Deus. E a êle se aplica o que Cullmann diz de todos os καιροί: "Do ponto de vista histórico e humano, a escolha dos καιροί que formam a história da salvação é arbitrária. O Nôvo Testamento não dá, com efeito, outra razão da escolha de Deus senão a própria autoridade de Deus. Não é dado aos homens, nem mesmo aos discípulos, conhecer a data dos καιροί futuros.[58]"

Notar-se-á que esta dupla orientação se reencontra nos Padres da Igreja, a propósito do tempo da Encarnação. De uma parte, encontram-se nêles tentativas para determinar as condições de um fim dos tempos que traria a vinda de Cristo. Ireneu representa-se a história da humanidade como um crescimento do qual a vinda de Cristo marca o têrmo. Êsses pontos de vista encontram-se no século IV. Gregório de Nissa mostra Deus preparando a humanidade para a vinda de Cristo por uma educação progressiva. Era necessário que o monoteísmo fôsse arraigado na humanidade para que ela pudesse receber a revelação trinitária[59]. A habitação de Deus no Templo preparava os homens a esta habitação melhor que é a Encarnação[60]. Os últimos tempos — quer se trate da primeira, quer da segunda Parusia — coincidem então com uma maturidade da humanidade.

Algumas vêzes não se trata de uma educação progressiva, mas de um crescimento do mal. Os últimos tempos são aquêles nos quais o mal chegou ao auge. Esta concepção foi particularmente desenvolvida por São Gregório de Nissa: "O Deus

56. *II Pedr.*, III, 10.
57. *Mat.*, XXIV, 43-44.
58. *Christ et le temps*, p. 28.
59. *P. G.*, XLVI, 697 A.
60. *P. G.*, XLIV, 532 C-D.

invisível, por uma economia misericordiosa, ao fim da consumação do universo, tendo o pecado atingido o auge, mistura-se à nossa natureza humana[61]". É que, com efeito — e encontramos aqui um tema origenista —, era preciso que tôdas as formas de vícios fôssem expressas, para o remédio poder ser levado à totalidade do mal: "Ao fim da vida humana, tendo nosso pecado atingido o auge, a fim de nenhum mal ser deixado sem remédio, o Verbo não recusou unir-se à humildade de nossa natureza[62]". O desenvolvimento da História é então concebido, por vêzes, como um progresso e, por vêzes, como uma decadência.

Mas acontece que êle não aparece em primeiro lugar como se os tempos de Cristo sejam verdadeiramente aquêles nos quais a humanidade tenha atingido sua maturidade, nos quais o pecado dos homens tenha atingido o auge. São Leão apresenta o aspecto oposto, quando fala da "plenitude dos tempos, fixados pelos decretos impenetráveis da Sabedoria divina"[63]. O momento da Encarnação aparece como dependendo dos mais profundos segredos da sabedoria de Deus. É impossível ligá-lo a um condicionamento humano, seja êste qual fôr. Não se trata de uma maturação que arrastaria necessàriamente seu fruto, nem de uma decadência que teria atingido seu último abismo. Em outros têrmos, nenhum critério permitia calcular *a priori* o tempo da vinda de Cristo.

Ora, essas perspectivas dos Padres da Igreja concernentes à primeira vinda de Cristo continuam verdadeiras na espera de seu retôrno. Trata-se de um caráter permanente da atitude escatológica. Daqui a pouco a Parusia aparecerá ligada a certo grau de desenvolvimento da história humana. São sabidas as especulações às quais os Padres dos três primeiros séculos, em particular Hipólito, se dedicaram, a propósito das semanas dos anos de Daniel ou dos sete milênios, a calcular a data do fim do mundo[64]. Fizeram-se esforços para colocá-la em relação com a seqüência dos impérios. Eusébio construirá tôda uma teologia da história fundada sôbre a coinci-

61. XLV, 1180 B-C.

62. *P. G.*, XLV, 1252 B. Isto é retomado por CIRILO de ALEXANDRIA, *Adv., Anthrop., P. G.*, LXXVI, 1121 A-1125 D; S. LEÃO *Serm. Ep.* 3; DOLLE, 203-204.

63. I, I; 69.

64. JEAN DANIELOU, La typologie millénariste dans l'Eglise ancienne, *Vigiliae christianae*, II, I, p. I e seg.

dência providencial do monoteísmo cristão e da monarquia constantiniana[65]. Essas tentativas encontram-se em todos os tempos. Bossuet desenvolverá o *Discurso sôbre a História Universal* sôbre uma concordância desta ordem. E, em nossos dias, a visão da continuidade das civilizações, tal como no-la apresenta Toynbee, procede de uma mesma exigência.

Mas já no século III Orígenes havia combatido a tentativa de Hipólito e tomado posição para uma separação radical da história temporal e do crescimento da Igreja. Mais tarde, Agostinho, após ter sido seduzido pelas interpretações milenaristas caras ao Ocidente latino, tomará decididamente posição para uma distinção da história da cidade de Deus e daquela dos impérios. Isto foi bem mostrado por Karl Löwith: "E' verdade que Santo Agostinho não liga o plano providencial de Deus às causas secundárias no desenvolvimento da História em si mesma. Mas é precisamente esta ausência de concordância que distingue a apologia cristã de Agostinho da teologia mais elaborada da história de Bossuet"[66]. Hoje a reação de Reinhold Niebuhr contra tôda contaminação da história da salvação pelas ideologias do progresso procede de uma mesma reação[67].

Ora, como bem mostrou L. S. Thornton [68], é impossível ater-se exclusivamente a uma dessas duas concepções. E isto nos leva outra vez à definição de Calcedônia. Ela nos mostra como essas duas linhas teológicas são complementares. Assim como a união hipostática, projetando sua luz no passado, nos permitia ver o modo de conciliar as duas linhas do Antigo Testamento que subiam para Cristo e encontram n'Êle seu acôrdo, do mesmo modo, projetando sua luz no futuro, ela nos mostra a maneira de interpretar a história da humanidade durante a espera da Parusia. Esta história é, em primeiro lugar, das grandes obras de Deus, que têm continuação na Igreja pelas ações sacramentais, prefigurações e preparações dos acontecimentos escatológicos do fim. Nesse sentido, a história da salvação, da criação à Parusia, aparece-nos como aquela de uma presença de Deus entre os homens, da qual a Encarnação é o cume e da qual a Parusia será o têrmo. E esta história tem como única lei a soberana sabedoria e liberdade de Deus.

---

66. *Meaning in history*, pg. 135.
67. *Faith and history*, pg. 109-111.
68. *Revelation and the modern world*, pg. 3-4.

Mas, por outro lado, esta história está no prolongamento da Encarnação. Do mesmo modo que o Verbo entrou na continuidade da raça dos homens para fazê-la chegar com Êle a seu têrmo, do mesmo modo é nesta raça de homens que Êle continua a agir pela sua graça para introduzi-la na participação de sua Ressurreição. E esta ação não concerne sòmente às almas individualmente, mas à humanidade e ao universo inteiro, que "gemem, esperando com ardente desejo a manifestação dos filhos de Deus"[69]. Se essa liberação esperada é a obra do poder de Deus ùnicamente, pelo menos diz respeito à realidade humana e a História toma assim um sentido na medida em que se constitui dela o que deve ser liberado. Mais ainda, essa salvação não é operada no homem sem o homem. Cada membro do corpo de Cristo nela coopera, "segundo sua medida de atividade". É assim que, para "a união dos membros que se prestam mútuo socorro, o corpo cresce e se aperfeiçoa na caridade"[70] e depende do homem "acelerar o acontecimento do Dia de Deus"[71].

Ora, isto aparece como a projeção mesma na Igreja, que é seu corpo, da união das duas naturezas naquele que é o chefe, Cristo. Todos os erros, na teologia da história da Igreja, derivam do fato de o elemento divino ou o elemento humano serem desconhecidos. Reduzir a história da Igreja à das ações divinas sem ligação com uma realidade institucional, como o faz Karl Barth, equivale a desconhecer nela o elemento humano, continuação da humanidade de Cristo e cuja união irrevogável com Deus está no prolongamento das duas naturezas em Cristo. Mas ver na Parusia o acabamento de uma evolução da humanidade, da qual ela seria como que a maturação e seria o resultado do progresso humano, é desconhecer o elemento divino da ação de Deus como constitutivo da História. É verdade, ao mesmo tempo, que Cristo voltará ao fim dos tempos e o fim dos tempos será constituído pelo retôrno de Cristo.

69. *Rom.*, VIII, 19-22.
70. *Efés*, III, 16.
71. *II Pedr.*, III, 12.

CAPÍTULO IV

A LIBERAÇÃO DOS CATIVOS

Um primeiro caráter da teologia cristã da História é o sinergismo. Vimos esta dupla linha das *mirabilia Dei* e das promoções do homem desenvolver-se através do Antigo Testamento e convergir em Jesus Cristo, a partir do que ela se desdobra através da Igreja até à Parusia. Dissemos que outro aspecto desta teologia da história era a correspondência das diferentes etapas que fazia com que cada uma delas fôsse uma figura, um "tipo" das seguintes. Êsse segundo aspecto abordamos agora. Não temos de dar a isso uma justificação. Fizemo-lo na primeira parte dêste livro. Trata-se sòmente de descrevê-lo. Fá-lo-emos a partir de dois exemplos: o da liberação, centrado sôbre o Batismo, e o da refeição, relativo à Eucaristia.

Se tomamos os sacramentos como centro de nossa perspectiva, é porque é importante mostrar que êles representam um momento da história da salvação, e são, no tempo da Igreja, a continuação das *mirabilia Dei* no Antigo e no Nôvo Testamento. E também, para insistirmos precisamente sôbre êste aspecto, que é a história presente. Seguimos assim o próprio desenvolvimento da história da salvação e, após termos mostrado sua preparação no Antigo Testamento, seu cumprimento no Nôvo, assistimos a seu desenvolvimento na Igreja, cujos sacramentos representam seus acontecimentos essenciais. Por outro lado, parece-nos particularmente importante insistir sôbre êsse momento da história da salvação, que é o que se negligencia ordinàriamente, como se, entre a Ascenção e a Parusia, não houvesse um mistério, o da Sessão à direita, isto é, de Cristo de glória, chefe do Corpo Místico,

operando contìnuamente em seu corpo pelos sacramentos, obras admiráveis de conversão e de santificação.

"É necessário primeiramente sair do Egito..." O Antigo Testamento mostra-nos o esbôço das grandes obras de Deus, o Nôvo anuncia-nos seu cumprimento, a Igreja apresenta-nos sua ressonância atual. Dessas grandes obras de Deus, o Êxodo é uma das mais importantes. É pròpriamente um mistério de liberação; e não é senão um aspecto da Páscoa. Porque a Páscoa inclui em si todo o mistério cristão: ela é criação e libertação, expiação e purificação. O *Cântico do Êxodo* dela exalta só um aspecto particular: o do resgate do povo de Deus, cativo das fôrças do mal. Êsse mistério do Deus libertador dos cativos ressurge em todos os níveis da história da salvação, como um som que repercute em ecos sempre mais profundos. Êle é, na orla do Mar Vermelho, libertação de Isrel perseguido pelos cavaleiros do Egito; êle é, na orla das águas profundas da morte, liberação de Jesus cativo do Príncipe dêste mundo; êle é, na orla das águas batismais, liberação dos pagãos cativos dos podêres da idolatria, — mistério missionário, entrado na Igreja, edificação do Corpo místico; êle é, na orla do mar de vidro misturado de fogo que nos descreve o *Apocalipse*, liberação escatológica dos cativos da Bêsta — a Morte. E cada vez, sôbre a outra margem, tendo milagrosamente escapado à perseguição do inimigo, o povo dos resgatados canta o Cântico triunfal.

O povo de Israel, guiado pela coluna de nuvens, fugia da tirania egípcia. O Faraó e seus carros puseram-se em sua perseguição. Ora, o povo chegou ao mar. O caminho estava cortado. Êle estava votado ao aniquilamento ou a uma nova servidão. Como um exército encurralado na orla do mar e a ponto de ser destruído ou capturado. É necessário assinalar o caráter desesperado da situação. Êle dá todo o seu sentido ao episódio. Com efeito, foi quando êles estavam na impossibilidade absoluta de salvarem-se a si mesmos que o poder de Deus cumpriu o que era impossível ao homem: "Tendo Moisés estendido a mão sôbre o mar, Iavé fêz recuar o mar com um vento impetuoso. Os filhos de Israel entraram no meio do mar e as águas formavam uma muralha à direita e à esquerda. Os egípcios perseguiram-nos e entraram atrás dêles no meio do mar. Moisés estendeu ainda a mão, e as águas, refluindo, cobriram os carros, os cavaleiros e todo o exército do Faráo e dêle não escapou um só. (*Êx.*, XIV, 21-30). Esta

ação de Deus, liberando seu povo de uma situação desesperada, ficará através dos séculos como a maior lembrança da história de Israel:

Porventura não fôste Tu que secaste o mar,
as águas do Grande Abismo,
que fizeste das profundidades do mar
um caminho para fazer passar os resgatados?

(*Is.*, LI, 10).

Então, contemplando à aurora, após a noite trágica e maravilhosa, os cadáveres dos egípcios jogados pelas ondas sôbre a margem escarpada, Moisés e os filhos de Israel improvisaram o *Cântico do Êxodo.*

Cantai Iavé porque êle fêz retumbar sua glória.
Êle lançou ao mar cavalo e cavaleiro.
Iavé é minha fôrça e o objeto de meus cantos.
Foi êle que me salvou.

Maria, a profetiza, irmã de Arão, tomou na mão um tamborim e tôdas as mulheres vieram, seguindo-a com tamborins e dançando. Maria respondia aos filhos de Israel:

Cantai Iavé, porque êle fêz retumbar sua glória,
Êle lançou ao mar cavalo e cavaleiro.

As margens do Mar Vermelho, institui-se a primeira liturgia pascal. Dom Winzen pôde escrever que "a esta hora nasceu o ofício divino"[1]. Pois é bem de uma liturgia que se trata. O côro das mulheres, retomando o estribilho, alterna com aquêle dos homens que canta a estrofe. É êsse o cântico que cantamos ainda na vigília pascal. Através de toda a história da salvação ecoará para o futuro, em tôdas as Páscoas, o cântico de Maria. Há nesta continuidade qualquer coisa de extraordinário e a liturgia aparece aqui como mestra da doutrina. Ela nos mostra a fidelidade do Deus que liberta seu povo.

Pois, se a travessia do Mar Vermelho é uma obra admirável de Deus, o Antigo Testamento anuncia-nos que Deus cumprirá no futuro uma obra de liberação muito mais admirável ainda. A mensagem própria do Antigo Testamento é

1. *Pathways in Holy Scripture,* The Book of Exodus, p. 6.

anunciar-nos êsse futuro. Ela é, por essência, profecia. Ela relembra os acontecimentos passados sòmente para fundar nossas esperanças nos do futuro, e não para nos desesperar pela nostalgia de um passado irremediàvelmente perdido ou que não se pudesse restituir senão voltando atrás. Esta é uma diferença fundamental entre o Livro santo dos judeus e os das religiões naturais. Estas têm sempre por objeto um mito original, subsistindo num tempo arquétipo e do qual o homem, levado pela onda destruidora do tempo profano, se esforça por participar pela virtude dos ritos que renovam as fôrças da vida nas fontes da criação original.

A Páscoa foi o aniversário da travessia do Mar Vermelho; era uma grande obra de Deus; mas a liberação nova que deveria ser operada ao fim dos tempos é de tal modo mais retumbante que a Páscoa de hoje em diante para nós é sòmente a lembrança da ressurreição de Cristo. Em um sentido, é com razão que não pensamos mais na antiga aliança. Quando o sol já surgiu, dizia São Basílio, não se tem mais necessidade de lâmpadas. Mas é sempre bom para nós debruçar-nos sôbre êsses primeiros esboços da Lei antiga. Êles nos ajudam, por vêzes, a melhor compreender o sentido das ações mais admiráveis da Lei Nova. E também pelo contraste que êles têm entre si, permitem-nos melhor discernir a grandeza.

Ora, é aquilo que no próprio coração do Antigo Testamento anunciava Isaías, profeta do nôvo Êxodo.

> *Assim fala Iavé,*
> *que abriu um caminho no mar,*
> *uma senda entre as águas poderosas:*
> *Não vos lembreis mais dos acontecimentos passados*
> *e não considereis mais as coisas de outrora:*
> *e eis que eu vou fazer uma maravilhosa nova.*

Por certo a travessia do Mar Vermelho foi uma maravilha. Uma maravilha nova que Deus vai operar, tal que desta ninguém se recordará mais. Ainda há pouco, Isaías mostrava-nos a nova criação apagando o brilho dos primeiros céus e da primeira terra. Nesses mesmos têrmos, êle nos diz a mesma coisa do Nôvo Êxodo.

Essa liberação, nova e definitiva, foi realizada na ressurreição de Cristo, cumprida na mesma noite em que Deus livrou seu povo dos egípcios. A mensagem do Nôvo Testamento não

é informar-nos a existência de uma liberação mais magnífica que a do Êxodo. O Antigo bastaria a isso. Mas a mensagem do Nôvo Testamento é informar-nos que esta liberação foi cumprida. Uma palavra resume o Nôvo Testamento, o *hodie:* "Hoje tu estarás comigo no Paraíso". O objetivo dos Evangelistas é precisamente mostrar-nos que o futuro escatológico, a liberação futura, anunciada pelo Profeta, já está para sempre realizada. Êles balizam a vida de Cristo com símbolos do Êxodo, a Serpente de Bronze, o Rochedo de águas vivas, o Maná celeste, a coluna luminosa.

Mas esta liberação tem outra envergadura que não tinha o primeiro Êxodo. Tratava-se outrora sòmente do povo judeu cativo dos pagãos; aqui se trata de tôda a humanidade, cativa das fôrças do mal, do que chamamos pecado original. Assim como o povo de Israel estava numa situação desesperada, aqui também é a humanidade inteira que está numa situação desesperada. Ela não pode sair dela sòzinha. Não há salvação do homem pelo homem. O homem é a prêsa da morte, privado da graça de Deus em sua alma, da vida de Deus em seu corpo. O mal não é um problema sôbre o qual o homem tenha poder. Há um mistério do mal, como uma raiz venenosa, donde o mal sem cessar se lança no mundo e onde o engenho do homem é impotente para atingi-lo.

Um só atingiu esta raiz das coisas e curou o mal no seu princípio escondido. Foi aquêle que, na noite da sexta-feira santa, desceu no reino da morte, para destruir o poder da Morte e liberar aquêles que a Morte tinha em seu poder. Quando Cristo morre na cruz, na sexta-feira santa, parece que a noite cai definitivamente sôbre o mundo, que tôda a esperança está para sempre perdida, que a Morte tem em seu poder seu supremo inimigo. Mas Cristo, descendo à prisão da Morte, quebra-lhe o ferrôlho de bronze e, na manhã da Páscoa, sai vencedor dos infernos, tendo quebrado para sempre o poder da Morte, para Êle e para tôda a humanidade.

É a explosão da alegria pascal.

> *Cantai Iavé, porque êle fêz retumbar sua glória.*
> *Êle lançou ao mar cavalo e cavaleiros.*

Mas não é mais sòmente o povo de Israel perseguido pelo Faraó que canta sua libertação na orla do Mar Vermelho. É a hu-

manidade inteira, liberada das grandes águas da morte, que saúda a obra do poder cumprida pelo Verbo de Deus. O *Cântico do Êxodo* é aqui o cântico dos resgatados, de todos aquêles que estavam até então abismados nas profundezas da morte e que, liberados para sempre, contemplam as fôrças do mal que os tinham cativos, vencidos para sempre e sem poder, e retomam as palavras de Moisés para celebrar sua libertação.

Mas, se a liberação da humanidade é cumprida em substância com a ressurreição de Cristo, é preciso agora que ela seja apropriada a cada homem. Ora, esta apropriação tem lugar pelo batismo dado aos pagãos na noite pascal. Êsse é o mistério missionário do Êxodo, que é pròpriamente aquêle que vivemos. Estamos, na história da salvação, no intervalo que separa a Ascenção da Parusia e que é o tempo da Missão. Durante êsse tempo, continuam na Igreja os milagres da liberação prefigurados pela travessia do Mar Vermelho, cumpridos pela Ressurreição. O batismo situa-se no prolongamento dessas grandes obras de Deus. Êle é para nós o equivalente das *mirabilia Dei* dos dois Testamentos. Êle constitui um acontecimento maior que as descobertas científicas, que o progresso e o declínio dos impérios.

Os ritos antigos do batismo exprimiam essa continuidade com a Páscoa[2]. No comêço da preparação, o primeiro domingo da Quaresma, o candidato ao batismo era marcado na fronte com a *sphragis* de Cristo, com o sinal da cruz, como as casas dos filhos de Israel haviam sido ungidas com o sangue do cordeiro. Isto significava que, por causa do sangue de Cristo, êle era poupado ao castigo infringido ao pecado. Era já uma primeira tomada de posse da alma por Cristo. Vinham em seguida os quarenta dias de preparação. Não se os compreende aqui ainda senão referindo-se ao Antigo e ao Nôvo Testamento. Durante quarenta dias, Jesus foi tentado por Satanás — e sua fidelidade tinha sido a contrapartida das infidelidades de Israel.

O tempo da quarentena, a Quaresma, é o da tentação do catecúmeno. Um combate durante êsse tempo se fere em tôrno dêle. Satanás e seus anjos tentam retê-lo. É necessário entender esta emprêsa em todo o seu realismo. Um pagão não é sòmente estranho à revelação de Cristo, êle está sob o império positivo das fôrças do mal. Êle deve ser arrancado aos podêres que o têm cativo. A conversão nesse sentido é sempre

2. Ver *Bible et liturgie*, p. 119-135.

um drama. A missão é um mistério. Não se trata sòmente de uma apresentação da mensagem evangélica adaptada às civilizações diversas. Trata-se de um conflito travado com as fôrças do mal. E êste conflito desenrola-se nos misteriosos combates espirituais da santidade. Pela prece e pela penitência são expulsos os demônios. A quem desconhece isso escapa o sentido profundo da missão. Mesmo após a vitória de Cristo, a humanidade continua cativa nos que não pertencem a Cristo. Êste esmagou a cabeça da serpente, mas o remoinho de seus anéis continua a perturbar a face da terra.

Junto do catecúmeno, prêsa que está a ponto de escapar-lhe, Satanás faz um supremo esfôrço. Mas, ao mesmo tempo, durante quarenta dias, o poder de Cristo vai tambem engrandecendo. É necessário compreender o combate espiritual que se trata então, para compreender o sentido dos escrutínios batismais. Êles se compõem de exorcismos, pelos quais o poder do demônio é pouco a pouco repelido, pelo quais o catecúmeno é liberado do poder exercido sôbre êle — e, por outro lado, das bênçãos, que indicam que a graça do Cristo opera uma consagração progressiva e investe pouco a pouco sua alma. Todavia até ao limiar da noite pascal, até à borda da água batismal, o demônio continua rondando sua alma.

Nesse momento, o impossível torna-se possível; o mar abre-se; o muro intransponível, contra o qual nos chocamos incessantemente, rui e deixa uma brecha pela qual podemos passar. Portanto o meio de escapar, o meio de ser salvo existe, mas é exclusivamente um milagre, no sentido mais positivo da palavra, isto é, uma ação do poder de Deus, que cumpre o que era absolutamente impossível. O *Cântico do Êxodo* é a exaltação dêsse milagre, isto é, dessa ação divina impossível, imprevisível, pela qual, num mundo perdido, Deus abre uma saída, oferece uma salvação e propõe assim uma possibilidade de redenção.

Como o mar se abrira diante do povo de Israel, como a morte se abrira diante do Senhor Jesus, assim o catecúmeno desce à água batismal, atravessa o mar e, deixando do outro lado o Faraó e seu exército, o demônio e seus anjos, surge do outro lado. Êle é salvo. É preciso tomar esta palavra no sentido mais concreto, como de náufragos, escapados do mar, que estão enfim sôbre a margem. "A maldade obstinada do demônio, escreve São Cirino, pode alguma coisa até à água salutar, mas perde no batismo tôda a sua nocividade. E o

que vemos na figura do Faraó, que, durante longo tempo repudiado, mas obstinado em sua perfídia, pôde levá-la até chegar às águas. Ainda hoje, quando, pelos exorcismos, o demônio é espancado e queimado, êle afirma muitas vêzes que vai sair, mas nada faz. Mas quando se chega à água do batismo, o diabo é aniquilado e o homem é consagrado a Deus, liberado pela graça divina" (*Epist.*, LVIII, 15; CSEL, 764).

Os Padres da Igreja comprazeram-se em descrever êsse momento dramático: o homem acuado, sem nenhuma esperança humana, que não espera sua salvação senão do poder de Deus e que vê a saída libertadora traçar-se através do mar intransponível, "o muro do impossível", do qual falava Dostoievski. Citamos aqui ainda Orígenes: "Sabe que os egípcios te perseguem e querem trazer-te de volta a seu serviço, eu quero dizer os dominadores do mundo e os espíritos maus a que outrora serviste. Êles se esforçam em perseguir-te, mas tu desces à água e és salvo. Purificado das manchas do pecado, tu surges, homem nôvo, pronto a cantar o cântico nôvo" (*Ho. Ex.*, V, 5; GCS, 190). Êsse cântico nôvo é o do Êxodo. Como Moisés nas orlas do Mar Vermelho, contemplando os cadáveres dos egípcios, como Jesus abordando a costa da ressurreição, após ter atravessado as águas amargas da morte, o catecúmeno, homem nôvo, com o vestido branco dos ressuscitados, pertencendo para sempre á criação nova, pode também cantar o cântico dos resgatados:

> *Cantai Iavé, por que êle fêz retumbar sua glória.*
> *Êle lançou ao mar cavalo e cavaleiros.*

Era necessário dizer tudo isso para compreender a significação do *Cântico do Êxodo* na vigília pascal. Êle é a própria expressão da obra da libertação que se cumpriu, da libertação entre nós das almas cativas. Trata-se de uma ação atual de Deus, semelhante àquelas da travessia do Mar Vermelho e da Ressurreição, e que é a libertação dos pagãos, o mistério da missão. A Igreja acolhe as nações. Como Maria, irmã de Moisés, respondia ao côro dos homens, às orlas do Mar Vermelho, na primeira liturgia pascal, assim Zenão de Verona nos mostra as igrejas cantando em côro alternado, com as nações liberadas, o *Cântico de Moisés*: "Maria, que bate em seu tamborim, é a figura da Igreja, que, cantando um hino

com tôdas as igrejas, às quais ela deu a luz, conduz o povo cristão não para o deserto, mas para o céu" (*P. L.*, XI, 509).

Quer dizer então que tôda a liberação foi cumprida? Por certo, as nações batizadas pertencem para sempre a Cristo e n'Êle escaparam às garras do mal. Mas êste ronda ainda em tôrno delas, procurando a brecha nas liberdades por onde poderá retomá-las. As ondas dêste mundo rolam ainda em seus remoinhos. E, se sabemos que não temos mais nada a temer das grandes águas da morte, pelo menos devemos ainda atravessá-las. A vida presente permanece sendo ainda o tempo da Tentação. O Inimigo, vencido, dispõe ainda de um prazo. E é por isso que o Êxodo, que é nosso passado, continua sendo nosso presente. Enquanto estamos nesse mundo, nossa vida é um perpétuo Exôdo.

Um dia enfim, o último, atravessaremos ainda o mar. É o dia em que o último inimigo, a Morte, será vencido. Então, na margem do rio do fogo, os vencedores da bêsta tomarão em suas mãos não mais os tamborins de peles mortas, mas as harpas celestes e cantarão eternamente o Cântico de Moisés: "E eu vi como um mar de vidro, misturado de fogo, e na orla dêste mar estavam de pé os vencedores da bêsta, de sua imagem e do número de seu nome, segurando as barbas sagradas. Êles cantavam o Cântico de Moisés, o servidor de Deus, e o Cântico do Cordeiro" (*Apoc.*, XV, 2). Assim, desde as orlas do Mar Vermelho, através de tôdas as etapas da história da salvação, o Cântico de Moisés repercutirá seus ecos por tôda a eternidade.

CAPÍTULO V

A REFEIÇÃO DOS POBRES

A tipologia é o estudo das correspondências entre o Antigo e o Nôvo Testamento. Mas o que torna a questão muito difícil é que o Nôvo Testamento é uma realidade complexa e compreende várias espessuras. Contém ao mesmo tempo Cristo em sua vida terrestre, Cristo continuado na Igreja, Cristo vivendo em cada cristão, Cristo voltando na Parusia. Por conseguinte, o sentido figurativo dividir-se-á segundo a diversidade dos aspectos de Cristo. Haverá um sentido cristológico, um sentido eclesial, um sentido místico, um sentido escatológico. Mas a questão coloca-se então na ordem pela qual êsses diversos sentidos podem ser estudados. Haveria uma ordem cronológica, que seria a que acabamos de indicar. Mas sua aplicação aos textos seria artificial, porque ela não corresponde à ordem segundo a qual êsses diversos sentidos apareceram històricamente. Seríamos levados a falar primeiramente dos textos mais recentes e a relegar para o fim os mais antigos.

Parece então mais normal empregar uma ordem genética, que siga a própria ordem de aparição dos sentidos figurados. Constatar-se-á então que o sentido típico mais antigo é o sentido escatológico. Êle aparece, com efeito, desde o Antigo Testamento. A predicação dos profetas, em tôrno da qual o conjunto do Antigo Testamento foi constituído, tem, com efeito, por objeto, lembrar ao povo infeliz as grandes obras, as *mirabilia,* cumpridas em seu favor por Deus no passado, a fim de manter nêle a esperança em obras análogas que Êle cumprirá no futuro. Assim, ao primeiro Êxodo corresponderá um nôvo Êxodo, maior do que o primeiro (*Is.*, XLIII, 18-21), à primeira Jerusalém, uma nova Jerusalém (*Is.*, II, 2). O Nôvo Testamento mostrará que a vinda de Cristo ao mundo é um primeiro

cumprimento dêsse sentido escatológico. Teremos então um sentido cristológico que verá na pessoa e nas obras de Jesus a realização das figuras da Antiga Lei. Por outro lado, a vida da Igreja é uma continuação da de Cristo. Ver-se-á então, nas realidades da Igreja e, em particular, em seus sacramentos, uma segunda forma do cumprimento das figuras. Enfim, a meditação cristã aplicará a cada alma particular, na medida em que ela é um *alter Christus*, as figuras do Antigo Testamento: a travessia do deserto aparecerá em Orígenes como figura do itinerário espiritual da alma para Deus; êsse será o sentido místico.[1]

I

Isto nos explicará porque faremos partir êste estudo, que deve basear-se principalmente sôbre os Padres da Igreja, do estudo do Antigo Testamento. É, com efeito, na Profecia que se arraiga, no interior mesmo da Escritura, tôda a tipologia. Que a refeição possa ter no Antigo Testamento uma significação religiosa é tão evidente que não é necessário insistir. Lembremos sòmente que a refeição aparece no Deuteronômio como uma das manifestações essenciais da liturgia do Templo de Jerusalém: "Vós procurareis Iavé no lugar que Iavé escolher entre tôdas as tribos para nelas pôr seu nome e nelas fazer sua Morada e é aí que tu irás... É aí que vós fareis vossas refeições sagradas diante de Iavé, vosso Deus, e vos regozijareis, vós e vossas famílias, gozando de todos os bens que vossa mão terá adquirido" (XII, 4-7; ver também 17-18). Assim a refeição aparece como uma ação litúrgica. Ela tem lugar na Morada de Iavé. Ela consiste em gozar dos bens que Iavé proporcionou. Intimidade com Deus, reunião da comunidade, gôzo dos bens divinos, tais são os traços que caracterizam o tema da refeição sagrada no Antigo Testamento.

Mas o que nos interessa aqui, do ponto de vista tipológico, é que essa refeição vai ser apresentada como figura dos bens escatológicos. Êsse tema aparece já nos Profetas. Assim, no segundo Isaías, Iavé convida seu povo à felicidade messiânica apresentando-a como um banquete.

1. Ver Sacramentum futuri, pp. 257-258.

O vós todos que tendes sêde, vinde às águas,
vós que não tendes dinheiro.
Escutai-me então e comei o que é bom
e que vossa alma se deleite com iguarias suculentas.

(*Is.*, LV, 1-3) [2]

Encontra-se o mesmo tema em uma passagem do Livro dos Profetas, do qual Robert mostrou os liames literários com os de Isaías: [3] É o célebre Banquete da Sabedoria:

A Sabedoria construiu sua casa,
ela talhou suas sete colunas.
Ela imolou suas vítimas, misturou seu vinho
e pôs sua mesa.

(*Prov.*, IX, 1-2).

Enfim os Salmos, por seu turno, celebram o banquete messiânico que dará o Pastor:

Tu pões diante de mim uma mesa em face de meus [inimigos;
tu unges minha cabeça de óleo;
minha taça está transbordando.

(*Salmo* XXII, 5).

Esta interpretação parece ter sido principalmente o fato da lieteratura apocalíptica. Ela aparece claramente em uma passagem notável do Apocalipse de Isaías:

E Iavé exércitos preparará
para todos os povos sôbre esta montanha
um festim de carnes gordas,
um festim de vinhos sem mistura.

(*Is.*, XXV, 6.)

Êste tema do Banquete messiânico se encontrará em tôda a literatura apocalíptica ulterior (*Hen.*, LXII, 14; IV *Esdras,*

2. Ver também *Isaías,* LXV, 11-13.
3. Sôbre tôda essa passagem, ver A. ROBERT, Les attaches littéraires de Prov., I-IX, *Revue Biblique,* 1934, pp. 374 e sgts.
4. Chama-se assim aos capítulos XXIV-XXVII de Isaías, que correspondem ao gênero literário do Apocalipse.

VIII, 52) [5]. Assinalaremos o caráter maravilhoso do Banquete. Êle está em relação com a abundância, que é, para o Apocalipse, um dos traços do mundo futuro. Conhecemos as descrições fantásticas do Livro de Henoch, que Papias retomará e transmitirá a Santo Ireneu. Uma tradição que aparece já no IV Esdras relata que os monstros míticos Leviatã e Behemoth, figuras dos podêres do mal, "serão a alimentação dos justos no Grande Dia" (IV *Esdras,* VII, 52. Ver *Ezeq.,* XXXIX, 17).

Outro traço notável da passagem do Apocalipse de Isaías é que é dito que a refeição terá lugar sôbre a Montanha. A Montanha é, com efeito, com o Templo, um dos lugares da Morada divina. Sabe-se que, para o Apocalíptico, as habitações divinas sôbre a Terra são a Montanha do Norte, a Montanha de Éden (*Ezeq.,* XXVII, 14), o Sinai e a Montanha de Sião. Ora, lembraremos que o Êxodo nos descreve o almôço dos setenta velhos admitidos com Moisés e Arão no Sinai: "Êles viram Deus, êles comeram e êles beberam" (*Êx.,* XXIV, 11). A passagem de Isaías aparece assim como o anúncio de uma outra refeição que será uma repetição daquela do Sinai, mas que terá lugar na Montanha de Jerusalém futura e às quais não serão admitidos sòmente os setenta velhos, mas "todos os povos", dos quais a tradição apocalíptica nos diz que setenta é seu número simbólico. Temos aqui um exemplo marcante da interpretação tipológica que o Apocalíptico dá ao Êxodo. Por vêzes o lugar da refeição escatológica não é mais a Montanha, mas a Cidade ou a Casa de Deus, o que é uma outra designação do lugar da Presença. Já é isso que achávamos no *Livro dos Provérbios.* A Casa que construiu a Sabedoria é, com efeito, o símbolo de Templo.[6]. Do mesmo modo, no IV Esdras, a construção da Jerusalém nova está ligada ao Banquete: "Construída a Cidade e servido o Banquete" (VIII, 52). Temos aqui a repetição tipológica do tema do *Deuteronômio* onde a refeição litúrgica se passa no lugar escolhido por Iavé, isto é, no Templo de Jerusalém. Êste se torna figura do Templo escatológico.

Êsse tema da refeição litúrgica na Morada de Deus, figura da refeição escatológica do Reino futuro, vai enriquecer-se, na

5. Achar-se-ão numerosas referências concernentes à literatura rabínica em BONSIRVEN, *Judaisme palestinien,* I, pgs. 517-519.

6. A. ROBERT, *loc. cit.,* p. 377.

literatura da sapiência, apocalíptica e rabínica, com novas ressonâncias que lhe darão a riqueza complexa que encontraremos no Nôvo Testamento. Êle vai interferir primeiramente na teologia da Aliança considerada sob a forma do simbolismo das núpcias, que é tão importante entre os Profetas e do qual o *Cântico dos cânticos* é a suprema expressão. Dêsse encontro vai nascer a concepção do Reino futuro considerado como um banquete nupcial, que representará um papel no Nôvo Testamento. Ora, isso aparece pela primeira vez no *Cântico dos cânticos,* onde o Espôso convida seus amigos a participarem do banquete de suas núpcias com a Espôsa, que êle lhes oferece no Paraíso, isto é, no lugar por excelência da Presença divina.

> *Eu entrei no meu jardim, minha irmã noiva.*
> *Comei, amigos, bebei, embriagai-vos, meus bem-amados.*
>
> (*Cânt.*, V, I.)

Notar-se-á, além do caráter nupcial que toma aqui o banquete, a aparição do Paraíso, que é o equivalente do Templo e da Montanha como lugar da Presença. Assim, o tema do Banquete se desdobra ao mesmo tempo no ciclo do Gênese e no do Êxodo.

Em segundo lugar, o banquete escatológico será pôsto em relação com uma das refeições sagradas que têm mais importância no Antigo Testamento, a da Páscoa. Esta tem essencialmente um sentido comemorativo. Ela lembra — ou melhor, ela renova, fazendo dela participarem aquêles que a recebem — a liberação por Iavé dos primogênitos. Ora, vemos na literatura rabínica essa refeição pascal tomar um sentido escatológico e tornar-se a figura da nova liberação esperada pelo povo cativo. Isto foi sublinhado com justiça por F. J. Leenhardt: "O pensamento da refeição pascal era dominado pela lembrança da redenção já cumprida e pela espera de uma nova, que cumpriria definitivamente as virtualidades da primeira... As taças de vinho, estreitamente ligadas pela liturgia às fórmulas de bênção, anunciadora da alegria messiânica, ofereciam aos crentes as gloriosas perspectivas da redenção final[7]".

Enfim, um último tema no qual a refeição escatológica interfere, nos Apocalipses esta vez, é o do Filho do Homem. O Banquete aparece não sòmente como tendo tido lugar em

7. *Le Sacrement de la sainte Cène,* p. 21.

presença de Iavé, mas como um banquete com o Messias. Assim a refeição escatológica toma um sentido mais pròpriamente messiânico. É o que aparece numa passagem do Apocalipse de Henoch: "O Senhor dos espíritos ficará com êles. e com êsse Filho do Homem êles comerão; êles tomarão lugar à sua mesa pelos séculos dos séculos" (LXII, 14). Assim vemos o tema da refeição escatológica enriquecer-se de ressonâncias novas no curso da teologia judaica. Importava ter êste retrospecto presente antes de abordarmos o Nôvo Testamento, onde vamos reencontrar todos os elementos, mas com uma significação nova.

II

A interpretação escatológica das refeições que o Antigo Testamento e o judaísmo haviam elaborado é, por vêzes, simplesmente continuada pelo Nôvo Testamento. É notável que êle se refere precisamente aos três temas que acabamos de estudar: o do banquete nupcial, o do banquete messiânico, o do banquete pascal. Os dois primeiros parecem prender-se muito precisamente à Apocalíptica judaica, cuja importância para a compreensão do Nôvo Testamento se descobre agora. Com efeito, o banquete nupcial aparece no Apocalipse de S. João, com um sentido escatológico e — coisa notável — associado ao tema pascal. O Reino futuro é, com efeito, apresentado como o festim das núpcias do Cordeiro. "O anjo disse-me: Escreve: Felizes aquêles que são convidados ao festim das núpcias do Cordeiro" (*Apoc.*, XIX, 9). Esta fórmula concentrada reúne em uma breve frase o triplo tema da refeição, das núpcias e do Cordeiro, como designação do mundo futuro. Ela prolonga no Nôvo Testamento tôda a riqueza da tipologia da refeição que havia acabado de constituir a Apocalíptica judaica.

Mais característico ainda é o tema da refeição messiânica. Vimos o Livro de Henoch apresentar o mundo futuro como uma refeição dos justos com o Filho do Homem durante os séculos dos séculos. Ora, o Nôvo Testamento retoma as mesmas expressões para designar a vida futura que Cristo preparou para os seus. Encontramos a expressão primeiramente no Evangelho segundo São Lucas; "Eu vos preparo um reino, como meu Pai o preparou para mim, a fim de que

comais e que bebais à minha mesa, no meu Reino" (*Luc*, XXII, 29). A aproximação com Henoch é notável. Encontramos algures uma expressão análoga, e esta vez ainda no Apocalipse de S. João, o que nos confirma a impressão de que o contexto literário do tema é bem o Apocalíptico: "Se alguém ouve minha voz, eu entrarei em sua casa, eu cearei com êle e êle comigo" (*Apoc.*, IV, 20). Aqui ainda a refeição tomada com Cristo designa o Reino escatológico.

O terceiro tema é o da refeição pascal, que, vimo-lo, tomou uma significação escatológica no judaísmo rabínico. Ora, isto aparece claramente nas palavras de Cristo por ocasião da refeição pascal que precede sua morte. Antes da instituição da Eucaristia, com efeito, êle começa por apresentar a refeição pascal pròpriamente dita como figura do Reino futuro, e isto sob o duplo aspecto dos alimentos e da taça de vinho. "Eu não comerei mais esta Páscoa até que ela seja cumprida no Reino de Deus... Eu não beberei mais doravante o produto da vinha até que o Reino de Deus tenha vindo" (*Luc*, XXII, 16-18). Vimos em particular que a taça pascal tomou um sentido escatológico para os rabinos.

Mas aqui o Nôvo Testamento não faz mais do que prolongar o Antigo. O que, ao contrário, caracteriza a tipologia do Nôvo Testamento, é que ela apresenta como realizados já em Jesus os acontecimentos escatológicos que o Antigo Testamento apresentava sòmente como um futuro. Ora, isto se reencontra no tema particular que nos ocupa. As refeições de Jesus aparecem como revestidas de uma significação religiosa e como realizando já o banquete messiânico figurado pelas refeições rituais do Antigo Testamento. Êsse caráter significativo das refeições do Evangelho foi ressaltado por vários escritores recentes, em particular por Lohmeyer[8], por Cullmann[9] e pelo P. de Montcheuil[10]: "As refeições cotidianas de Cristo, escreve êste último, têm qualquer coisa de sacramental... O fato de que Cristo não tenha sòmente aparecido como um mestre que ensina, mas tenha querido ter esta comunidade de

8. Vom urchristlichen Abendmahl, *Theologische Rundschau*, 1937, pp. 276 e sgts.

9. La signification de la Sainte Cène dans le Christianisme primitif *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 1936, pgs. 1-22.

10. La signification eschatologique du repas eucharistique, *R. S. R.*, 1936, pgs 5 e seg.

mesa com os homens, não indica a intimidade social que Êle quis estabelecer com êles, e a vontade de reuni-los em tôrno de sua Pessoa?... Mas não é suficiente ficar em generalidades que não digam respeito à significação de alguma maneira universal da comunidade de mesa. É preciso tentar ver o que esta pôde representar no pensamento de Cristo e dos evangelistas... Ora, o Evangelho, em continuidade com o Antigo Testamento, faz um emprêgo religioso da metáfora da refeição".

Um estudo mais preciso das refeições de Cristo que nos traz o Evangelho mostra-nos que esta significação é não sòmente religiosa, mas pròpriamente messiânica, isto é, aparecem como sendo a realidade cujas figuras eram as refeições do Antigo Testamento, das quais falamos. O fato, em primeiro lugar, de que Cristo participa dos banquetes aparece como tendo um significação messiânica e como que exprimindo a alegria anunciada pelos profetas. Isto aparece na passagem seguinte à refeição oferecida por Mateus a Cristo. Os discípulos de João escandalizam-se: "Por que, enquanto nós e os fariseus observamos o jejum, vossos discípulos não o observam?" (IX, 14). Cristo responde: "Os amigos do Espôso podem estar na tristeza enquanto o Espôso está com êles?" (IX, 15). Assim, os banquetes aparecem como a expressão do caráter da alegria messiânica que representa a presença de Cristo.[11] O período representado por João, o da espera, sucedeu àquele de Jesus, o da presença. Encontra-se a mesma oposição entre João e Jesus em outra passagem: "João Batista veio, não comendo nem bebendo, e vós dizeis: Êle está possuído do demônio. O Filho do Homem veio, comendo e bebendo, e vós dizeis: É um comedor e bebedor de vinho, um amigo dos publicanos e dos pecadores" (*Luc*, VII, 33-35).

Esta segunda passagem indica um segundo caráter das refeições de Jesus que surpreendeu os que dela foram testemunhas e suscitou a reprovação dos fariseus: é que Êle aceitou comer "com os publicanos e os pecadores". É notável que esta

11. Esta palavra segue imediatamente o episódio dos discípulos colhendo as espigas num dia de sabbat. Ora, Harald Riesenfeld (*Jésus transfiguré*, p. 326) escreve que êsse episódio (*Mc.*, II, 13-17)" designa a refeição escatológica e mesmo representa a Eucaristia". O mesmo autor mostra o liame, nessa passagem, entre a refeição escatológica e o sabbat escatológico, p. 322.

expressão é imediatamente seguida, em Lucas, do relato da refeição em casa de Simão, o fariseu, onde Jesus admite a vinda da pecadora de Magdala. Do mesmo modo o banquete de Jesus em casa de Mateus, o publicano, seguinte à passagem sôbre o jejum que mencionamos mais acima, suscitava os murmúrios dos fariseus: "Por que vosso mestre come com os publicanos e os pecadores?" (*Mat.*, VIII, II). Ao que Jesus responde: "Eu não vim chamar os justos, mas os pecadores". Estas últimas palavras marcam bem a significação dessa refeição. O P. Montcheuil explica-se bem: Aceitando esta íntima comunidade com os pecadores, Jesus mostra que vem destruir a barreira entre os homens pecadores e Deus... É um ato de alcance religioso que esclarece o que há de mais essencial na missão de Cristo" (*loc. cit.*, pgs. 32-33. Ver também *Luc*, XV, 3).[12]

Outro caráter da refeição messiânica era, segundo os Apocalipses, sua miraculosa abundância. Esta aparecia como um retôrno à época paradisíaca, anterior à maldição lançada à terra (*Gên.*, III, 17) e onde o solo era de uma fecundidade prodigiosa sem necessitar nenhum trabalho. Essa refeição maravilhosa havia reaparecido no deserto do Êxodo, onde o maná e a água viva haviam sido dados sem esfôrço aos judeus, de sorte que cada um recolhia dela segundo sua consumação (*Gên.*, XVI, 18). A refeição da multiplicação dos pães aparece como a renovação do prodígio do Êxodo, marcando que o nôvo Êxodo começou, com os prodígios que o acompanham. "Todos comeram e foram saciados" (*Mat.*, XIV, 20). Aliás, o Evangelho de S. João aproxima explìcitamente o episódio daquele do maná, que havia tomado uma significação escatológica no judaísmo, de sorte que aparecia como um dos sinais da era messiânica. Seria preciso aproximar dêste episódio os outros milagres realizados por Jesus por ocasião de uma refeição, a de Caná (*João*, II, 1-11) e aquela da pesca milagrosa (*João*, XXI, 1-14).

Assim, as refeições de Cristo realizam os traços das refeições escatológicas dos Apocalipses. Dissemos alhures que o tema da refeição interferia, no Antigo Testamento, no das núpcias, de maneira a suscitar o tema da refeição nupcial. A mesma interferência reencontra-se no Nôvo Testamento. No-

12. Ver Bo Reicke *Diakonie, Festfreud und Zelos*, p. 145 e seg.

tamos que é a propósito de uma refeição que Jesus declara que não se deve jejuar enquanto o Espôso está presente. Assim as refeições de Cristo com seus apostólos são bem a realização do banquete para o qual o Espôso do Cântico convidava seus amigos. Êsse tema da refeição nupcial reaparece em São Mateus, onde Cristo compara o reino que veio trazer a uma refeição de núpcias: "O Reino dos céus é semelhante a um rei que fêz as núpcias de seu filho. Êle mandou seus servidores chamar os que haviam sido convidados às núpcias dizendo: Dizei aos convidados: Eis que preparei meu festim; mataram meus bois e meus animais gordos; tudo está pronto; vinde às núpcias" (*Mat.*, XXII, 3-5). O fato de na passagem paralela de Lucas não se tratar de um banquete de núpcias, mas simplesmente de um banquete, prova que o tema nupcial é uma harmônica do tema do banquete, mas não necessária, o que confirma bem o que nos havia mostrado o Antigo Testamento.

Todos êsses traços acumulados permitem-nos então interpretar as refeições de Cristo à luz de um último aspecto da tipologia escatológica, o da refeição feita com o Filho do Homem. Vimos que o Nôvo Testamento apresentava, por vêzes, assim o mundo futuro. Mas é o próprio mundo presente, na medida em que é já presença antecipada do Reino futuro, que aparece como a realização dessa espera. Isto caracteriza mais particularmente uma categoria particular das refeições de Jesus, cujo caráter escatológico é mais marcante: as refeições de Jesus ressuscitado. Lembremo-nos da fração do pão de Emaús em São Lucas ou da refeição à margem do lago em São João. Os Atos dos Apóstolos indicam a significação teológica dessas refeições e delas sublinham um traço particular, qual seja, serem reservadas a testemunhas escolhidas: "Deus permitiu (a Cristo) fazer-se ver não a todo o povo mas a testemunhas escolhidas, a nós, que comemos e bebemos com Êle após sua ressurreição dentre os mortos." (*Atos*, X, 41). Assim, essas refeições constituem um grupo particular. Mas acontece que tôdas as refeições de Cristo que nos cita o Evangelho são a realização das refeições escatológicas com o Filho do Homem. Assim, o Evangelho não nos aparece sòmente como uma predição de um reino futuro, mas como realização dêsse Reino: realização inacabada ainda todavia, e é isto que denominará outros aspectos da tipologia da refeição

III

O caráter dos Evangelhos sinóticos, e mais particularmente de São Mateus, é de mostrar a realização nos acontecimentos da vida histórica de Cristo da tipologia escatológica do Antigo Testamento. Esta é a tipologia que chamamos, por causa disso, *mateana*. Ela terá pouca sorte ulteriormente e se encontrará principalmente na escola ocidental com Hipólito de Roma e Gregório de Elvira e na escola de Jerusalém. Com o Evangelho de S. João vemos aparecer outra tendência, na qual a ênfase é posta muito mais sôbre o aspecto sacramental. Isto não quer dizer que os acontecimentos da vida de Cristo não sejam considerados como já sendo a realização das figuras do Antigo Testamento. Vimos, por exemplo, que o milagre de Caná era um cumprimento do banquete escatológico. Mas êsses acontecimentos, por seu turno, são considerados como figuras dos sacramentos, assim como bem mostrou Oscar Cullmann[13]. Os banquetes do Antigo Testamento e as refeições de Cristo, que dêles são um primeiro cumprimento, vão aparecer aqui como figuras da refeição eucarística. E esta tipologia conhecerá extraordinária fortuna na catequese primitiva

Na verdade, êsse aspecto não está ausente dos próprios Evangelhos sinóticos. Com efeito, em uma passagem notável de São Lucas, Cristo, dirigindo-se aos judeus, declara-lhes que não é o fato "de haver comido e bebido diante d'Êle", durante sua vida terrestre, que constitui o definitivo cumprimento das promessas. Com efeito, continua, "haverá choros e ranger dos dentes quando virdes Abraão, Isaac e Jacó no Reino de Deus e vós fordes jogados para fora. E virão muitos do oriente e do ocidente, e do setentrião e do meio-dia para tomarem lugar à mesa no Reino de Deus" (*Luc*, XIII, 28-29). Essa última passagem faz eco a um dos aspectos essenciais do banquete escatológico, tal como o haviam descrito os profetas: a adesão das nações a êle. Ora, M. A. Feuillet mostrou que isso deveria ser compreendido como a entrada dos Gentios na Igreja[14]. Assim, os Sinóticos nos mostram a refeição escatológica como cumprida não sòmente nas refeições de Jesus no Evangelho, mas também na vida sacramental da Igreja.

13. *Urchristentum und Gottesdienst*, pg. 33 sg.

14. Les ouvriers de la vigne et la théologie de l'alliance, *Rech. Sc. Relig*, 1947, pg. 320 sg.

Há muito mais. São as próprias refeições de Jesus que, ao mesmo tempo que a realização das promessas messiânicas, aperecem como a figura da comunidade da vida de Cristo e da Igreja. As próprias palavras de Jesus sublinham esta significação de sua atitude mostrando que figura a adesão de tôdas as nações à comunidade com Deus, que caracteriza o tempo da Igreja. É o sentido da parábola dos convidados ao festim, que é o comentário de uma refeição de Jesus em casa de um chefe das fariseus (*Luc.* XIV, I). Tendo um dos convivas dito: "Feliz quem comerá no Reino de Deus" (XIV, 15), o que nos mostra que a simbólica escatológica do banquete era corrente no meio judeu, Cristo responde: "Um homem dava um grande jantar para o qual havia convidado muita gente. E, à hora do jantar, mandou seus servidores dizer aos convidados: Vinde, porque tudo está pronto. E todos unânimemente se excusaram. Então o chefe da casa, irritado, disse a seu servidor: Vai às praças e pelas ruas da cidade e traz aqui os pobres, os estropiados, os cegos e os coxos" (XIV, 16-21). Ora, um pouco acima, Cristo declarava: "Virão do oriente e do ocidente, e do setentrião e do meio-dia para tomarem lugar à mesa do Reino de Deus" (XIII, 29).

Assinalaremos primeiramente que essa passagem bem parece fazer eco a um dos temas do Antigo Testamento do qual falamos; o do banquete da Sabedoria.[15] Assim, no Livro dos Provérbios, a Sabedoria mandava seus servos convidar todos os passantes para o festim preparado em sua casa, assim também o Pai de Família manda seus servidores convocar todos para que se apresentem ao festim preparado na sala do banquete. Assim a própria Igreja aparece como a Casa da Sabedoria, onde o pão e o vinho são distribuídos não mais sòmente como figura, mas como sacramento das realidades divinas. E é com retidão que a liturgia aplica essa passagem à Eucaristia. Mas o que aqui nos importa sobretudo é que as refeições de Cristo, pela sua própria significação, aparecem-nos, pelo ensinamento do próprio Jesus, como uma figura de sua comunidade com a Igreja.[16] Assim passamos nós do sentido escatológico ao sentido eclesial e sacramentário.

---

15. A aproximação é feita por Orígenes (*Com., Cant.*, III; *P. G.*, XIII, 15).

16. Do mesmo modo o perdão dado a Maria Madalena é, para os Padres, uma figura da conversão das nações. Ver: Rahab, figure de l'Eglise, *Irénikon*, 1949, pg. 29 sg.

Ora, êste aspecto será desenvolvido principalmente por São João. Isto recebeu seu devido valor no livro de Oscar Cullmann, citado mais acima, que disso dá numerosos exemplos. O milagre de Caná aparece bem como realização do banquete nupcial. Mas é necessário ver nisso muito mais a figura do banquete eucarístico, com o simbolismo da água e do vinho.[17] O caso da multiplicação dos pães é mais surpreendente ainda. Os Sinóticos nêle viam simplesmente a realização do banquete messiânico. Ora, São João dá-lhe explìtamente, pelo discurso do pão da vida, uma significação eucarística: aqui os três planos do maná, da multiplicação dos pães, da Eucaristia estão perfeitamente separados. Para o que é da refeição pascal que precede a Paixão (*João*, XIII), Cullmann assinala sutilmente que o lavapés, que pode ser reiterado, pode designar a Eucaristia por oposição ao batismo. Assim, segundo um procedimento próprio de S. João a instituição da Eucaristia seria ensinada pelo símbolo da refeição em lugar de ser contada como nos Sinóticos [18]

Assim o Evangelho de S. João sugeria uma interpretação eucarística da tipologia do banquete e indicava já dois dos têrmos do Antigo Testamento que podiam ser interpretados nesse sentido, o do festim nupcial e o do maná, ao qual o Antigo Testamento já havia dado uma significação escatológica. Em seguida a catequese eucarística da Igreja vai retomar, para aplicar à Eucaristia, muitos do textos do Antigo Testamento onde temos uma tipologia escatológica do banquete. Havíamos notado que antes dos Apocalipses esta tipologia aparecia nos Profetas e nos Salmos e havíamos citado em particular o salmo XXII. Ora, êste representa um papel capital na catequese sacramentária. Sabe-se que certas Igrejas dela davam uma *traditio*, como para o *Símbolo*.[19] Por outro lado, Dom de Bruyne estima que ela contribui para impor o tema do Pastor na decoração dos batistérios [20]. Êle era, em todo caso, certamente cantado no curso da iniciação cristã da noite pascal. Os comentários patrísticos mostram-nos que os Padres viam nêle a figura das diversas etapas de iniciação[21]

17. Cullmann, *loc. cit.*, pg. 44.
18. Cullmann, *loc. cit.*, pg. 69-70.
19. Dom Morin, *Rev. Bénéd.*, 1894, pg. 392 sg.
20. Dom de Bruyne, La décoration des baptistères, *Mel. Mohlberg.*, p. 198.
21. *La messe et sa catéchèse*, "Lex Orandi", pp. 49-54.

Ora, êsse salmo contém uma descrição do banquete escatológico:

Tu pões diante de mim uma mesa;
Tu unges minha cabeça;
Minha taça está transbordante.

(*Salmo* XXII, 5)

Tôda a tradição aplicou-a à Eucaristia. Falando do nôvo batizado, Santo Ambrósio escreve: "Tendo depositado os despojos do antigo êrro, êle se precipita para o celeste banquete e, vendo o altar santíssimo preparado, exclama: Tu pões diante de mim uma mesa" (*P. L.*, XVI, 403 B; ver XIV, 876 A). Ao mesmo tempo, Eusébio de Cesaréia relata que a explicação eucarística da passagem fazia parte da preparação ao batismo e conclui: "Por essas palavras: Tu pões diante de mim uma mesa, o Verbo designa claramente os santos sacrifícios da mesa de Cristo" (*Dem., Ev.*, I, 10). Se a mesa designa o Corpo de Cristo, a taça representa seu Sangue: "Tu vês que nesse salmo a questão é o cálice sôbre o qual Cristo disse, após ter rendido graças: Êste é meu sangue" [22].

Êsse último aspecto, que mostra na "taça transbordante" do salmo XXII a figura do sangue eucarístico, era destinado a particular fortuna. Cipriano desenvolve-o longamente. "A mesma figura é expressa pelo Espírito Santo nos salmos quando faz menção ao cálice do Senhor e diz: Vosso cálice, que embriaga, é, todavia, excelente. Mas a embriaguez que vem do cálice do Senhor não é semelhante à embriaguez que produz o vinho profano. Assim, quando o Espírito Santo disse no salmo: Teu cálice embriagante, êle acrescenta: Êle é verdadeiramente excelente. O cálice do Senhor embriaga, com efeito, de tal maneira que não afeta a razão; êle traz as almas à sabedoria espiritual; por êle cada um volta do gôsto das coisas profanas à inteligências das coisas de Deus; enfim, do mesmo modo que o vinho vulgar desanuvia o espírito, põe a alma ao largo e bane tôda a tristeza, do mesmo modo o uso do sangue salutar e do cálice do Senhor bane a lembrança do velho homem, proporciona o esquecimento da vida profana e o põe a gôsto, nêle vertendo a alegria da divina bondade, o

22. Cirilo de Jerusalém, *P. G.*, XXXIII, 1101 D.

coração triste e sombrio que se abatia antes sob o pêso do pecado" (*Epist.*, LXIII, II).

Por essa passagem, da qual se poderia aproximar várias outras[23], vê-se como o salmo XXII estava incorporado à liturgia eucarística. Esta incorporação foi mesmo ao ponto de "o cálice excelente" do salmo ser integrado às preces do Cânon na missa romana: "Ascipiens et hunc praeclarum calicem". Por outro lado, vemos aparecer aqui tôda uma simbólica da Eucaristia enquanto se apresenta sob a aparência do vinho. O sangue de Cristo é assim um vinho que embriaga. Esta embriaguez significa essencialmente a saída do mundo do pecado e a entrada no mundo da graça. Ela produz o esquecimento do velho homem. Por outro lado, o vinho dá a alegria. Assim, o sangue de Cristo é o princípio da alegria espiritual. Trata-se, ao mesmo tempo, de uma simbólica sacramentária e também de uma simbólica mística, suscitando na alma, a transformação operada pelo sacramento, uma experiência das coisas de Deus.

Ao banquete do salmo XXII, Cipriano associa o banquete da Sabedoria (*Prov.*, IX, 5) como figura da Eucaristia: "Por Salomão também o Espírito Santo mostra o tipo do sacrifício do Senhor, fazendo menção à vítima imolada, ao pão e ao vinho e também ao altar: A Sabedoria, diz êle, construiu uma casa e sustentou-a com sete colunas. Ela imolou suas vítimas, ela misturou na cratera o vinho à agua e pôs sua mesa. Depois ela enviou seus servidores, convidando-os em alta voz a virem saciar-se em sua cratera, dizendo: Vinde comer meus pães e bebei o vinho que eu misturei para vós. Êle fala de vinho misturado, isto é, anuncia profèticamente o cálice do Senhor misturado de água e de vinho" (*Epist.*, LXIII, 5). Notar-se-á que não sòmente no pão e no vinho Cipriano vê a figura da Eucaristia, mas o altar aparecia-lhe como cumprimento da morada edificada pela Sabedoria. Reencontramos aqui o tema importante do lugar do banquete aplicado à Igreja cristã e a parábola dos convidados.

Não menos importante na catequese eucarística aparece a aplicação ao sacramento do convite ao banquete nupcial que realçamos no *Cântico dos Cânticos* e cujo caráter escatológico assinalamos. Aqui ainda a aplicação dêste versículo à Eucaristia aparece então como uma evidência da tipologia mais autênti-

23. Gregório de Nissa, *P. G.*, XLVI, 692 AB.

ca, desde que é certo que a escatologia está já no reino de Deus presente em mistério nos sacramentos. Nos *De Misteriis*, Santo Ambrósio comenta a comunhão, nela mostrando o cumprimento da profecia do Cântico: "Eu comi meu pão com meu mel. Vês que nesse pão não há nenhuma amargura, mas tudo nêle é suavidade. Eu bebi meu vinho com meu leite Tôda vez que bebes, recebes a remissão dos pecados, e és embriagado pelo Espírito. Aquêle que é embriagado pelo vinho titubeia; mas aquêle que é embriagado pelo Espírito é arraigado em Cristo. É uma admirável embriaguez que produz a sobriedade do espírito" (P. L., XVI, 449 B). O fim desta passagem é uma alusão do convite à embriaguez endereçado pelo Espôso do Cântico. Estamos diretamente na simbólica do banquete messiânico. Quanto ao tema místico da *sóbria embriaguez* que aparece aqui, a êle tornaremos mais adiante.

A aproximação do convite ao banquete das núpcias messiânicas feita pelo Espôso do Cântico e do convite a beber seu sangue, feito por Cristo na Ceia, é ainda mais explícito em Gregório de Nissa: "Comei, amigos, bebei, embriagai-vos, meus bem-amados. Para aquêles que conhecem o sentido oculto da Escritura, não há diferença entre o que é dito aqui e a instituição do sacramento diante dos apóstolos. Com efeito, aqui e ali o texto diz: Comei e bebei" (*P. G.*, XLIV, 989 C). Poder-se-ia objetar porém, nota Gregório, que nas palavras de Cristo não se trata de embriaguez. Mas isso diz respeito a que o que é significado pelo têrmo de embriaguez na Cântico é operado, na realidade, por Cristo: "Com efeito, se a embriaguez é uma saída de si, esta divina alimentação e bebida a produz então e continua a produzi-la, transformando o menos bom em melhor" (*P. G.*, XLIV, 989 D). A embriaguez define aqui o efeito da Eucaristia, que é fazer sair o homem de sua vida intelectual para introduzi-lo na vida divina. O sentido é um sentido dogmático e não místico, conquanto a saída de si mística, o êxtase, apareça em Gregório como um prolongamento do êxtase eucarístico [24].

IV

É, com efeito, um caráter geral da tipologia o liame estreito da vida sacramentária e da vida mística. Êste corresponde ao

24. Ver *La messe et sa catéchèse*, pp. 54-56.

duplo aspecto, eclesial e individual, comunitário e interior, que representa a vida cristã. Também não nos admiremos por ver aparecer, ao lado de uma tipologia sacramentária do banquete, uma tipologia mística. Enquanto que a primeira vê na Eucaristia a realização das figuras do Antigo Testamento, esta as vê cumpridas na união da alma com Deus. Esta tipologia encontra-se particularmente desenvolvida pelos Alexandrinos, Orígenes, Gregório de Nissa, Ambrósio, em parte sob a influência de Fílon [25] em parte na linha de desenvolvimento normal da tradição da Igreja. No que concerne ao nosso tempo, esta tipologia versará principalmente sôbre três dos temas que encontramos e que vão se encontrar estreitamente associados: o salmo XXII, o *Cântico dos cânticos*, o *Livro dos Provérbios*. Já o encontramos fragmentado em várias passagens sacramentárias que citamos. A elas ajuntaremos algumas outras onde o aspecto místico é mais acentuado.

Devemos partir de Orígenes. No Comentário sôbre o *Cântico dos cânticos*, êle descreve o banquete místico nêle mostrando o cumprimento ao mesmo tempo do Convite e da Sabedoria (*Prov.*, IX, 5) e da Refeição do Pastor (*Salmo*, XXII, 5): "Introduzi-me no celeiro. Por essas palavras a Espôsa parece pedir aos amigos do Espôso que a introduzam na Casa da Alegria onde se bebe vinho e onde o festim está preparado. Após ter visto o quarto do Rei, ela deseja também agora entrar no banquete real e provar o vinho da alegria. Quanto aos amigos do Espôso, êsses são os profetas e os servidores da Palavra, aos quais, por justiça, a Espôsa, que adere à Palavra de Deus, pede para ser introduzida no celeiro, isto é, onde a Sabedoria misturou seu vinho e convida pelos seus servidores todos aquêles que estão na ignorância, dizendo: Vinde, comei meus pães e bebei o vinho que eu misturei. É esta morada do vinho, esta morada do banquete onde todos aquêles que vêm do oriente e do ocidente tomarão lugar com Abraão, Isaac e Jacó no Reino de Deus. E Davi, tendo admirado o cálice dêste banquete, diz: Minha taça está transbordante. Nesta morada do vinho, a Igreja e cada alma, sendo perfeitas, desejam entrar, para gozar das doutrinas da sabedoria e dos mistérios da ciência, como das delícias de um banquete e da alegria do vinho (*Com. Cant.*, III; *P. G.*, XIII, 155).

25. Lewy, *Sobria ebrietas*, pg. 3-34, em particular para o banquete da Sabedoria.

Vê-se como nessa passagem Orígenes ajunta vários textos que já encontramos, e em particular aproxima os textos escatológicos do Antigo Testamento (*Prov.* IX, 5 e *Salmo,* XXII, 5), da passagem de Mateus (VIII, 11), que é efetivamente sua realização. Isto é de excelente tipologia. Êle aplica primeiramente esta tipologia, como faz sempre no Comentário, à Igreja. E neste caso sua interpretação iguala-se àquelas do Nôvo Testamento que nos mostram as figuras bíblicas realizadas no mistério da Igreja.[26] Mas em seguida êle faz a aplicação à alma individual. E é aqui que a interpretação pròpriamente mística e interior aparece. Vê-se, alias, que está perfeitamente em dependência da interpretação eclesial. A simbólica mística da "taça transbordante" do salmo XXII reaparece em Orígenes em múltiplas repetições (*Com. Ser. Mat.,* LXXXV; *P. G.,* XIII, 1734; *Hom. Lev.,* VII, I).

O caráter místico da tipologia do banquete é ainda mais acentuado em Gregório de Nissa. Esta tipologia leva por vêzes ao salmo XXII, 5: "Cristo, trazendo o vinho que regozija o coração do homem, provoca na alma esta sóbria embriaguez que eleva as disposições do coração das coisas que passam ao que é eterno. Aquêle que provou esta embriaguez troca o que é efêmero pelo que é eterno" (XLVI, 692 A). Isto prolonga espiritualmente a exegese sacramentária que está na base da passagem. Mais seguidamente, Gregório inspira-se na cratera da Sabedoria (*Prov.,* IX, 5): "É pelo vinho que a alegria é derramada nos corações mais perfeitos, que não são mais agitados pelas ondas da infância, mas que podem beber na cratera da Sabedoria" (XLIV, 956 D). O tema do banquete é mais explícito ainda nesta passagem: "A vinha em flor anuncia o vinho que encherá um dia a cratera da Sabedoria e será oferecido aos convivas para que êles bebam à vontade, na Revelação do alto a sóbria embriaguez, aquela que eleva os homens das coisas terrestres às coisas divinas" (XLIV, 872 A; ver 477 B, 661 A, 815 B) [27]

Assinalaremos que o texto do *Cântico dos cânticos* (V, I) sôbre o convite do Espôso ao banquete nupcial não aparece até aqui interpretado misticamente. Gregório de Nissa dá-lhe uma explicação sacramentária. Êle vai encontrar-se aproxi-

26. J. DANIELOU, *Origène,* pg. 168-169; L. WELSERSHEIMB, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied,* Zeit. Kath. Theol., 1948, pg. 405-522.

27. *Platonisme et Théologie mystique,* pg. 254-260.

mado do salmo XXII e do *Prov.*, IX, 5 por Santo Ambrósio. Sabe-se a importância que representa para êste o tema da *sobria ebrietas*. Entre muitas outras passagens [28], podemos citar esta que reúne todos os nossos textos: "Tu queres comer, tu queres beber. Vem à refeição da Sabedoria, que convida todos os homens com uma grande proclamação, dizendo: *Vinde, comei meus pães e bebei o vinho que eu misturei.* Ouve a Igreja que te exorta não sòmente com seus cânticos, mas com o *Cântico dos cânticos*: *Comei, amigos, bebei, embriagai-vos, meus bem-amados.* Mas esta embriaguez torna sóbrio, esta embriaguez engendra alegria, não da demência, mas da graça. A Sabedoria construiu uma casa, erigiu sete colunas. O Senhor Jesus ensina que há numerosas casas em casa de seu Pai. Nesta Casa, tu então festejarás com os alimentos da alma e as bebidas do espírito, de sorte que, em seguida, nunca mais terás nem fome nem sêde" (*De Caim e Abel*, I, 20-21: *C. S. E. L.* XXXII, I, 356-357) [29]

V

Deixamos de lado até aqui, no estudo dos Padres da Igreja, uma das refeições rituais das mais importantes do Antigo Testamento, a da Páscoa. Para nós não se trata aqui de estudar a tipologia da Páscoa em geral. Êsse seria um assunto imenso. Contentar-nos-emos com fazer algumas indicações relativas à refeição pascal pròpriamente dita, isto é, à simbólica do cordeiro, dos ázimos e das ervas amargas, assim como à da preparação do cordeiro e das circunstâncias da refeição. Vimos que o judaísmo começou a dar um sentido escatológico a essa refeição, nela vendo a figura do banquete do Reino. Por outro lado, reencontramos esta tipologia escatológica em São Lucas (XXII, 16-18). Esta tradição terá continuidade nos Padres da Igreja (Orígenes, *Hom. Num.*, XI, I). Mas, como para as outras refeições, a tradição cristã vai mostrar que o acontecimento escatológico, figurado pelo Antigo Testamento, já está cumprido em Cristo e na Igreja. E isto nos fará

28 LEWY, *Sobria ebrietas*, pg. 146-157; QUASTEN, *Sobria ebrietas in Ambrosii De Sacramentis*, Mel. Mohlberg, pg. 118 e sg.

29. Em *De bono mortis* (20-23), Ambrósio aproxima o convite do cântico da parábola dos convidados ao festim nupcial e interpreta uma e outra no sentido místico.

reconhecer, a propósito da refeição pascal, os diversos planos tipológicos que discernimos pelos outros festins.

Aqui ainda partiremos do Nôvo Testamento. E constataremos, uma vez mais, que os desenvolvimentos Patrísticos não fazem senão prolongá-lo. Mas o que é verdadeiramente notável é que a tipologia da refeição pascal que nos dá o Nôvo Testamento é aquela que nós chamamos messiânica e que mostra nas disposições da alma individual o cumprimento das figuras da Escritura. Os dois textos essenciais, dos quais o primeiro *I Cor.*, V, 7: "Purificai-vos do velho fermento, a fim de que sejais uma nova massa assim como sois ázimos; porque Cristo nosso cordeiro pascal, foi imolado. Celebremos então a festa, não com o fermento de malícia e da perversidade, mas com os ázimos da sinceridade e da pureza". Assim os ázimos da refeição pascal são a figura das disposições do cristão após o cumprimento da Páscoa verdadeira. Essas disposições devem ser uma renovação total de seu ser, porque êste pertence a uma nova criação, aquela cujo princípio é a ressurreição de Cristo, coincidindo com a primavera do ano. Com os ázimos, a alma do cristão deve ser sem mistura das disposições antigas, isto é, pura e verdadeira.

O segundo texto do Nôvo Testamento para nosso tema é o comêço da primeira Epístola de Pedro. Em verdade, aqui, é o conjunto da Páscoa que é apresentado como figura das disposições do cristão, mas vários traços dizem respeito à nossa refeição: "Tendo cingido os rins de vosso espírito, sêde sóbrios e voltai tôda a vossa esperança para o dia em que Jesus Cristo aparecer... Pois ultrapassastes a velha maneira de viver por vossa causa" (I *Pedr.*, I, 13). Eu não insisto sôbre o fim mas por um sangue precioso, aquêle do cordeiro sem defeito e sem mancha, o sangue de Cristo, que foi designado desde antes da criação do mundo e manifestado nos últimos tempos por vossa causa" (I *Pedr.*, I, 13). Eu não insisto sôbre o fim da passagem, que não nos diz respeito diretamente. O cordeiro "sem mancha" é um lembrança do Êxodo, XII, 5. Quanto à designação de Cristo "desde antes da criação do mundo", e a "sua manifestação nos últimos tempos", ela bem parece uma interpretação simbólica do cordeiro, escolhido no décimo dia e imolado no décimo-quarto *à noite* (Pseudo Crisóstomo, *Hom. Pasch.*, VI; *P. G.*, LIX, 724, 735). O que nos diz respeito é o início. É evidente uma exegese tipológica da refeição pascal. "Cingir os rins do espírito" é uma inter-

pretação simbólica do Êxodo, XII, 11: "Tende os rins cingidos". "Sêde sóbrios "é uma alusão aos elementos do banquete pascal, Quanto à esperança sôbre a qual a alma se apóia durante o tempo de espera, ela pode ser um interpretação do "bastão segurado na mão" (Gregório de Nissa, *P. G.*, XLIV, 357 B) [30]

A tradição da Igreja vai prolongar as indicações do Nôvo Testamento estendendo-as a novos objetos. Orígenes dá-nos, assim, tôda uma alegoria da refeição pascal. As carnes do cordeiro são a palavra de Deus, alimento espiritual da alma: "Se vos dizemos coisas perfeitas, levar-vos-emos a comer as carnes do Filho de Deus" (*Hom. Num.*, XIII, 3). As ervas amargas são a tristeza segundo Deus que vem do arrependimento de nossos pecados (*Com. Jo.*, X, 18; Preuschen, 188, 18). A carne do cordeiro não deve ser comida crua, "como fazem os escravos da letra", nem cozida na água, "como fazem aquêles que deturpam o que está escrito em um sentido diluído", mas "o ardor do espírito e as palavras abrazadoras ditas por Deus far-nos-ão cozer as carnes do Cordeiro, de maneira que aquêles que as receberem dirão que seu coração estava queimando na estrada, enquanto êle lhes explicava as Escrituras"(188). É necessário começar pela cabeça, isto é, pelas doutrinas concernentes às coisas celestes, e acabar pelos pés, isto é, pelos infernos. Os *interiora* são as doutrinas místicas e reservadas (189).

Aqui então é a interpretação espiritual, procedente do Nôvo Testamento, que aparece como a mais tradicional. Mas acontece que, ao lado, encontramos, de maneira mais limitada, uma interpretação de Mateus e uma interpretação eucarística, como para as outras refeições. A interpretação de S. Mateus reencontra, nas circunstâncias da refeição pascal, os acontecimentos da Paixão de Cristo. Ela se encontra sobretudo nos ocidentais. Para Tertuliano, as ervas amargas não designavam sofrimentos do cristão, mas as amarguras da Paixão de Cristo. (*P. L.*, II, 630 B). Méliton de Sardes desenvolve os símbolos na sua *Homilia Pascal*: "Tu o mataste na Grande Festa. Por isso é amarga para ti a festa dos ázimos, segundo o que está escrito:

30. Pode-se notar que a refeição pascal já era o objeto de um comentário simbólico no judaísmo. Para a *Mishna*, os pães sem fermento e as ervas amargas significam a pressa da saída do Egito e a duração do cativeiro (LEENHARDT, *Le sacrement de la sainte Cène*, pg. 17). Filon interpreta os ázimos no mesmo sentido que *I Cor.* e *I Petr.* (*Spec.* leg., 145).

Vós comereis os ázimos com as ervas amargas. Amargos são os cravos com os quais tu o perfuraste, amargas as palavras com que tu o feriste, amargos os chicotes com que tu lhe bateste, amargo é o fel com que tu o saciaste, amargos os espinhos com que tu o coroastes (93-93; Campbell-Bonner, pp. 153-155).

Êsse tipo de interpretação é estendido a outros detalhes da manducação do cordeiro na *Homília pascal* do Pseudo Crisóstomo. Os quatro dias que separam a escolha do cordeiro de sua manducação não significam mais, como sugeria a *Prima Petri,* o espaço que separa a preexistência do Verbo encarnado no desígnio divino de sua vinda ao fim dos tempos, mas aquêle que separa a prisão de Jesus de sua crucificação. Êsse traço é bem característico da interpretação de Mateus. Pode-se compará-lo à interpretação do Evangelho de S. João aproximando o trecho das pernas não quebradas de Jesus da passagem do Êxodo sôbre os ossos não quebrados do Cordeiro pascal, que constitui uma exegese tìpicamente" "metódica" de um detalhe da refeição pascal. As carnes assadas no fogo significam a natureza divina de Cristo. A cabeça, os pés e os intestinos significam "a altura, a profundidade e a largura" do amor do Cristo crucificado, juntando tudo em si. Êsses últimos trechos apresentam um caráter mais teológico, mas concernem sempre ao acontecimento da Paixão.

Quanto à interpretação eucarística, encontramo-la no grupo das homilias pascais que fazem parte do mesmo grupo já citado, mas que são seguramente de outro autor. [31] Após haver aproximado do batismo a unção do sangue sôbre a padieira das casas dos judeus, o autor compara a manducação do Cordeiro à comunhão: "Após a unção vem a manducação, pela qual o corpo divino é recebido em nós e se mistura a nós em vista da união" (LIX, 727 A). As circunstâncias da refeição tornam-se aqui as da preparação à comunhão: a interdição de comer a carne crua significa a necessidade de uma preparação. Os ázimos e as ervas amargas conservam seu sentido tradicional de simplicidade e de penitência, mas dando a essas disposições o sentido de uma preparação à recepção da Eucaristia. "A Lei mostra-nos como é necessário aproximar da comunhão e que vida é necessário conduzir após dela ter participado" (729 B). Esta interpretação reencontra-se em São Cirilo de

31. Dom Connolly, *Journ. theol. stud.*, 1945, pg. 192.

Alexandria (*De Ador.*, LXVIII, 1073 C). Mas constatamos que em data antiga ela não aparece.

Entre as refeições de Cristo, existe uma que causará espanto talvez por ter sido deixada até aqui de lado, pois parece ser a mais importante de tôdas; refiro-me à última ceia de Jesus com os seus, a Santa Ceia. É que nós pareceu que seria prematuro dela falar antes de ter percorrido o ciclo total da tipologia da refeição, porque ela aparece como participando precisamente dos diversos aspectos que visamos e como situando-se nos diversos planos onde êsses aspectos nos aparecem sucessivamente. E talvez aqui esteja a resposta a um dos enigmas da teologia neotestamentária de hoje. Sabe-se, com efeito, que os exegetas, protestantes, em particular, discutem para saber a que gênero de refeição pertence a Ceia [32] E' ela uma refeição pascal ou uma refeição como aquelas que reuniam de ordinário Cristo e os seus apóstolos? Tem ela um sentido escatológico? Pode-se trazer argumentos a cada uma destas teses. Mas êste fato mesmo prova que nenhuma dentre elas se impõe.

Não seria precisamente que a Ceia do Senhor nos aparece rica de tôda a significação complexa que a tipologia da refeição nos fêz entrever? Ela é primeiramente uma refeição de Cristo com os seus, e, como tal, ela é a realização de uma refeição messiânica onde os homens são convidados a comer com o Filho do Homem. Assim ela aparece como um cumprimento da tipologia do festim do Antigo Testamento. Ela é, ao mesmo tempo, uma figura da refeição escatológica onde Cristo beberá em seu Reino do fruto da vinha e receberá os seus à sua mesa. Ela é uma refeição pascal, e nesse sentido também ela aparece ao mesmo tempo como um cumprimento do que representava o cordeiro imolado e como a profecia do verdadeiro Cordeiro. Mas ela é, enfim, mais do que isto. Ela não é mais a prefiguração sòmente, mas a instituição do sacramento da Eucaristia. E por isso ela constitui uma ordem à parte, pois pertence ao mesmo tempo ao mundo da vida terrestre de Cristo e já é a inauguração de sua vida sacramentária. Assim ela engloba em sua realidade os diversos planos que havíamos discernido e constitui como que o centro misterioso em tôrno do qual se organiza tôda a significação bíblica da refeição.

32. F. J. LEENHARDT, *Le sacrement de la sainte Cène*, 1948; JOACHIM JEREMIAS, The last supper, *Journ. theol. stud.*, 1949, pg. I sg.

CAPÍTULO VI

O DESENVOLVIMENTO DA HISTÓRIA

A tipologia bíblica mostrou-nos êsse segundo caráter da história cristã que é a ligação orgânica de suas diferentes etapas. Dêste encadeamento, que constitui pròpriamente o desígnio de Deus, os teólogos vão experimentar apreender a lei interior. Santo Ireneu, em presença da separação radical operada pelos gnósticos entre o Antigo e o Nôvo Testamentos, será o primeiro a mostrar que êles são a obra de um mesmo Deus e fazem parte de uma mesma economia. Já fizemos alusão a êsses pontos de vista de Ireneu. Esta concepção de uma história sagrada concebida como um crescimento foi especialmente desenvolvida pela teologia oriental. Ela encontrou em Gregório de Nissa sua forma completada. O desígnio de Deus, a história total, constitui para êle uma ἀκολουθια, uma sucessão ordenada, cujo têrmo é a instauração de tôdas as coisas em Cristo[1].

O têrmo da ἀκολουθια é emprestado por Gregório da filosofia grega e especialmente de Aristóteles com quem êle dirige a ordem dos fenômenos da natureza. Retoma-o para designar o desenvolvimento progressivo do plano de Deus em tôdas as suas etapas. Esta sucessão ordenada já aparece na criação material: "Aquêle que olha as obras admiráveis da natureza sabe que o fruto não poderia amadurecer senão a partir da semente e dos brotos, conduzindo-o essa sucessão (ἀκολουθια) artista a seu término" (XLVI, 547 D). As leis naturais não são a expressão de um destino cego, mas de uma Providência

1. Ver os pontos de vista análogos em Santo Agostinho. (J. GUITTON, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, pg. 340 e sg.).

que conduz tôdas as coisas a seu fim, que é a união a Deus. "É sem razão, ó homens, que vos afligis e gemeis por causa do encadeamento da sucessão necessária das coisas. Ignorais para qual objetivo conduz o que está disposto (οικονουμενα) no universo. É preciso que tudo, com efeito, segundo uma ordem progressiva (τάξει και ακολουθια), segundo a sabedoria artista daquele que dirige, esteja unido à natureza divina" (XLVI, 105 A). Pode-se dizer que todo o tema da ακολουθια está aqui reunido. Para os homens trata-se sòmente de uma sucessão inelutável. Na realidade, trata-se de uma marcha ordenada que progride para um fim. E êste fim é a assimilação a Deus. A ακολουθια é um processo de divinização.

Nesse sentido a expressão serve a Gregório para exprimir uma de suas doutrinas essenciais, a da criação total de tôdas as coisas desde a origem e de seus desdobramentos progressivos em virtude do dinamismo interno pôsto nelas. "Dizer que o mundo foi criado em resumo (εν ἀρχῇ) significa que Deus constituíu em um instante coletivamente os princípios, os podêres e as causas dos sêres e que desde o primeiro movimento de sua vontade suas existências foram suscitadas. Mas o poder e a sabedoria que lhes eram conferidos desdobram-se segundo um encadeamento para conduzir de maneira ordenada à sua perfeição cada parte do cosmo. Cada coisa apareceu por sua vez como uma seqüência necessária da precedente, segundo a necessidade da natureza artista, e isto para tôda a seqüência do encadeamento (ακολουθια)" (XLIV, 72 C)[2].

Um caso, todavia, é especialmente interessante na evolução da realidade segundo uma lei interior de desenvolvimento. Trata-se do desenvolvimento paralelo da alma e do corpo a partir da presença de seus princípios no germe: "Pensamos que o gênero humano se desenvolve e se manifesta, progredindo, para seu têrmo, por uma evolução (ακολουθια) física, sem nada receber de fora para ajudar no seu crescimento, mas progredindo por si mesmo, regularmente, para seu estado de perfeição... Assim, a forma do homem, que deve existir, encontra-se em potencial no germe, mas neste ela ainda está oculta, pois não pode manifestar-se senão segundo uma necessária sucessão" (236 B-C-).

2. Ver também 120 B.

Mas, quer se trate da vida, quer se trate do cosmo, finalmente a ακολουθια aparece sempre ligada à realidade do tempo. E isso é o que finalmente constitui sua importância. Nenhum mistério preocupou tanto Gregório quanto o mistério do tempo. Na junção do pensamento grego e do pensamento cristão, êle sente, de uma parte, seu trágico e sua lei inexorável; experimenta a impaciência das demoras e a ansiedade das repetições. Mas não responde a êsse drama pela evasão platônica fora do tempo, mas pela afirmação cristã de um sentido do tempo que lhe confere um valor positivo, mostrando-o como o lugar de um desígnio divino. Isto que nós já tinhamos entrevisto sôbre êsse detalhe reaparece nas visões de conjunto.

De uma parte, a ακολουθια, a sucessão, aparece como a própria lei da criatura e como o que a distingue essencialmente de Deus. Aqui chegamos à filosofia de Gregório: "A criação comporta uma extensão espacial; a sucessão regular dos fenômenos que constituem o tempo está contida nos "éons", mas a natureza anterior aos "éons" escapa às oposições segundo o antes e o depois... Produzindo-se tôda a criação, com efeito, como acabamos de dizer, segundo uma sucessão regular (ακολουθια ταξεως), é ela medida pela extensão dos "éons". E, se alguém se eleva em espírito através da sucessão dos "éons" até o princípio das coisas concebidas, sua procura será circunscrita pela condição dos "éons". Mas a natureza, que está acima da criação, enquanto que separada de tôda categoria espacial, escapa a tôda sucessão temporal (χρονικη ακολουθια), não conhecendo nem progresso nem cessação a partir de nenhum princípio até nenhum término, através de uma modifcação relativa a uma ordem" (XLV, 364 C, 365 A)[3].

Vê-se que a palavra ακολουθια domina esta passagem. O próprio da criatura é a sucessão, a ordem segundo o antes e o depois. A esta sucessão ela não pode escapar. É a condição criada que está encerrada na categoria do espaço e do tempo. Notar-se-á que Gregório não limita esta condição ùnicamente ao mundo natural, mas a tôda criatura. Há aqui, sem dúvida, um traço da influência possidoniana. Em todo caso, estamos na raiz metafísica da ακολουθια naquilo que constitui, através das diversas manifestações, seu caráter comum. Quer se trate

3. Ver também XLV, 813 D.

do discurso, da vida, do universo, nada pode escapar a esta condição de ser desdobrada numa sucessão temporal.

Gregório resume assim seu pensamento: "A natureza divina não está no tempo, mas é dela que vem o tempo. Mas a criação prossegue seu curso a partir de um princípio perfeitamente reconhecido para seu próprio fim através dos espaços temporais, de modo que é possível para ela, como diz Salomão, observar seu princípio, seu meio e seu têrmo, designando, pelas divisões do tempo, a sucessão das coisas que estão nela" (XLV, 365 B). Mas "aquêle por quem tudo foi feito (o Verbo) está acima de todo comêço de criação e de tôda categoria de tempo e de tôda ordem de sucessão" "(*ταξεως αχολουθια*) (XLV, 396 B)[4].

Até agora consideramos a *αχολουθια* no plano filosófico como a lei de sucessão que caracteriza tudo que está no tempo. Esta sucessão podia ser interpretada como a necessidade inexorável do ciclo regular, mas implacável dos nascimentos e das mortes. Poder-se-ia também considerá-la como orientada para uma finalidade. Mas atendo-se no plano filosófico, esta finalidade, à qual Gregório dirigia o sentido da palavra, ficava incerta. Sòmente por Cristo a *αχολουθια* irá, ao mesmo tempo, revelar-se e cumprir-se, e tornar-se a expressão dos desígnios de Deus, trazendo progressivamente o homem à divinização[5].

Mas entre o plano da criação e o plano da redenção insere-se um domínio particular, onde a *αχολουθια* desempenha um papel importante: o do pecado. Com efeito, após ter descrito a criação do homem, se consideramos sua situação presente, encontramo-nos diante de um problema: "É necessário então, naquilo que diz respeito ao homem, nada deixar sem exame. Em particular, à primeira vista, há no homem contradições: os caracteres presentes de sua natureza e os que êle tinha na origem não têm aparentemente nenhuma ligação necessária (*αχολουθια*). Seria preciso ajustar essas coisas, graças à narração da Escritura e às especulações da razão, de sorte que tôda esta matéria se organize pelo arranjo e pela ligação do que parecia contradizer-se" (XLIV, 128 B).

A passagem é muito interessante: entre a criação do homem e seu estado atual, há elos que faltam. É preciso reconstituir

4. Ver também XLV, 433 D e 436 A.

5. Por exemplo, XLVI, 696 B, onde αχολουθια marca a economia progressiva da revelação trinitária.

esta ακολουθια. Para isso, dispõe-se do que diz a Escritura, mas é preciso procurar compreendê-lo com os esforços de raciocínio. Pode-se dizer que grande parte da obra de Gregório se aplicará em procurar esta ακολουθια, em tentar dar um explicação coerente da passagem do homem de sua criação primeira a seu estado atual a partir dos dados da Escritura, mas interpretando êsses dados. Encontramos novamente aqui o que dissemos do método de Gregório. Êste consiste em coordenar, mostrando ao mesmo tempo suas ligações, os fatos que nos são propostos pela Escritura, sendo a teologia êsse exercício da inteligência procurando penetrar o objeto da fé.

Assim, ao mesmo tempo que Gregório nos exprimia a ακολουθια da criação como uma progressão regular para o bem, êle vai mostrar-nos, em face disso, a existência de um processo de desagregação. É a genealogia do pecado e da morte a partir do pecado de Adão. Aqui a palavra representa novamente um papel importante na teologia de Gregório, pois é aquela que serve para marcar o pecado original e sua transmissão. Será um traço característico do pensamento de Gregório a possibilidade de uma dupla interpretação da História como processo de crescimento e como processo de desagregação.

Essas conseqüências do pecado são bem marcadas: "Tôda a criação de Deus é boa e não contém nada de desprezível. Mas, depois de a vida humana ter sido corrompida, quando foi prêsa na engrenagem (ακολουθια) do pecado, e depois que, a partir de um pequeno comêço, êste se propagou ao infinito no homem, a beleza deiforme da alma cessa de ser a imagem do protótipo" (XLVI, 372 B). Vê-se a idéia central: o pecado, uma vez introduzido na humanidade, nela desenvolve a série (ακολουθια) de suas conseqüências. Êsse desenvolvimento tem um duplo aspecto: primeiramente as conseqüências do pecado e o que êle acarreta para a criatura humana; e, em seguida, a transmissão dêsse pecado por tôda a humanidade.

A ακολουθια aqui é, primeiramente, a ordem segundo a qual as conseqüências do pecado original se desenvolveram: "A sucessão das etapas pelas quais saímos do Paraíso, exilados com nosso primeiro pai, são também aquelas pelas quais nos é possível marchar agora em sentido inverso para voltar à antiga beatitude. Que era essa sucessão (ακολουθια)? É a voluptuosidade produzida pela mentira que foi a origem da queda. A

vergonha e o temor seguiram a paixão do prazer, bem como o fato de não mais ousar apresentar-se aos olhos do Criador, mas de esconder-se à sombra das folhagens. Depois disso, êles foram enviados ao exílio nessa região malsã e árdua onde o casamento lhes foi dado como compensação da morte" (XLVI, 373 D-376 A).

Entre as conseqüências do pecado original, notar-se-á a presença do morte. Gregório expõe isto mais nìtidamente ainda um pouco mais adiante. Após ter mostrado que o alvo que é necessário propor-se é procurar uma vida que não acarrete mais a morte como conseqüência e que a virgindade é essa vida, escreve êle: "Desta maneira, é detida a continuidade da propagação (*ακολουθια*) da morte e da corrupção, que atravessaram a vida desde o primeiro homem, até à vida daquele que guarda a virgindade. Não era possível, com efeito, parar a morte enquanto a geração humana operava pelo casamento" (XLVI, 377 A e D). Temos aqui uma visão nova da morte: esta aparecia anteriormente como uma seqüência da natureza, aqui ela é uma conseqüência do pecado.

Por outro lado, a *ακολουθια* é a ressonância em tôda a humanidade do pecado de Adão. É pròpriamente a transmissão do pecado original: "Tendo o primeiro homem, em conseqüência dos pecados, caído à terra, e por causa disso tendo sido chamado terrestre, arrastou (*ακόλουθον*) atrás de si todos os seus descendentes, que nasceram terrestres e mortais da mesma maneira" (XLVI, 1312 A)[6]. O pecado de Adão é, assim, o princípio de uma "propagação do pecado" "(*ακολουθια των κακων*)" (XLIV, 477 A).

Ao lado desta transmissão do pecado através da humanidade, há também a progressão do pecado no interior de cada existência humana. É esta progressão que "o batismo vem interromper, parando a continuidade do encadeamento dos pecados (*ακολουθια*)" (XLIV, 364 B). Êsses pecados não apresentam sòmente um desenvolvimento, nem mesmo um progresso, mas ainda se engendram uns aos outros, segundo uma ordem constante: "Seguindo sua própria via, conforme uma progressão (*ακολουθια*) má, o pecado avança, procedendo me-

6. Do mesmo modo, "Eva, tendo sido, na origem, cúmplice da serpente, introduziu na vida o princípio do pecado e sua propagação (*ακολουθια*)" (XLV, 892 B).

tòdicamente, conforme um encadeamento perverso" (XLIV, 416 B). Se a concupiscência é vencida, o orgulho aparece, "dirigindo o demônio essa má seqüência (ακολουθια) do pecado" (416 C).

A ακολουθια consiste aqui em que êste demônio, repelido a uma posição, se redobra sôbre a posição precedente: mas ordem inversa também existe, é aquela da progressão. "Do mesmo modo que, em uma cadeia, é impossível, quando se puxa em uma extremidade, que outros elos não se ponham em movimento, até o último, e que o movimento, transmitindo-se em série (ακολουθια), continue a partir do primeiro através dos intermediários, assim as paixões humanas são implicadas umas nas outras. Se é necessário descrever-te esta má cadeia: o prazer conduz à glória vã, a glória vã acarreta a cupidez, a cupidez, o orgulho, o orgulho, o ciúme, o ciúme tem por conseqüência (ακολουθια) a hipocrisia, esta acarreta a crueldade — e tudo isto termina no martírio. Vês na cadeia dos vícios como todos procedem de um só, que é o prazer. Uma vez que se deixe introduzir em sua vida uma série (ακολουθια) dessas paixões, não há senão uma maneira de livrar-se delas: é romper com uma vida que deixou penetrar nela a série de misérias" (XLVI, 314 B).[7]

Por outro lado, continua impiedosamente Gregório é a própria natureza, levada pela sua própria lei, que acarreta necessàriamente essas perturbações para aquêles que caminham em suas estradas (XLVI, 345 A-B). Também "aquêle que quer vagar na contemplação das coisas invisíveis deve retirar-se do torvelinho (ακολουθια) das ocupações humanas" (XLVI, 349 B). De outro modo, êle será prêso "na engrenagem (ακολουθια) das vãs atividades desta vida" (XLIV, 560 A). Aparece aqui uma concepção da ακολουθια da vida humana mais pessimista que aquela que tinham encontrado mais acima. Ela aparece como sendo fonte inevitável do pecado. Não há salvação senão subtraindo-se-lhe. É necessário notar que a maior parte dêsses trechos fazem parte do *Tratado de Virgindade*, que é a primeira obra de Gregório e um elogio da vida monástica. Isto explica o caráter um pouco intransigente da tese.

7. Ver XLIV, 553 B; com a imagem da serpente.

A esta ordem de pecado, Gregório vai confrontar a da graça; opõe uma à outra. Em seguida à passagem sôbre o pecado original que acabamos de citar, escreve êle: "(À ακολουθια do pecado) Deus opôs necessàriamente a segunda ακολουθια, pela qual o homem mortal é restituído à imortalidade, o que São Paulo exprime equivalentemente, quando diz que o bem é comunicado à natureza, nela difundindo-se a partir de um só, como o mal por um só se expandiu no conjunto, pela sucessão das gerações" (XLIV, 1312 B)[8]. Vê-se que aqui a ακολουθια serve a Gregório para exprimir a doutrina de São Paulo da transmissão do pecado a partir de Adão e da graça a partir de Cristo.

A ακολουθια é, então, em primeiro lugar, a retumbância na humanidade inteira da nova criação cumprida na ressurreição de Cristo. "Na paixão de sua natureza humana, e Cristo cumpriu a economia (οικονομια) de nossa salvação, tendo separado, por um tempo, a alma do corpo, mas não se separando de nenhum dos dois, aos quais Êle tinha uma vez se unido, e juntando novamente o que havia sido separado, a fim de dar o princípio da ressurreição dos mortos, que se repercutiria (ακολουθια) por tôda a natureza humana" (XLV, 548 B-C.)[9]. Notar-se-á aqui a aproximação da οικονομ e da ακολουθια. A segunda expressão tende a tomar em Gregório o lugar da primeira, que pertence à patrística arcaica de Ireneu[10].

Gregório descreve-nos, em uma passagem curiosa, a propagação da graça de Cristo, atingindo primeiro as almas mais santas para estender-se progressivamente até os maiores pecadores: "A destruição do pecado e a abolição da morte teve em Cristo seu princípio e em seguida foi aplicada, segundo uma ordem progressiva (ταξις και ακολουθια), às gerações humanas" (XLIV, 1313 B). A graça atinge em primeiro lugar os Paulos, depois os Timóteos, "e assim em seguida, até que a série (ακολουθια) chegue até aos que seguem aquêles nos quais a parte do bem é inferior à do mal" (1313 D).

8. É aliás um princípio de que, "sendo o mal limitado, o bem necessàriamente lhe sucede" (LXLIV, 201 C).

9. Ver também XLV, 52 C, a mesma doutrina.

10. Isto está claro na expressão η ακολουθια του μυστηριου (XLV, 65 A), que é corrente.

Apropagação continua então sempre "proporcionalmente. A partir daqueles nos quais a parte do pecado é menor, a série (ακολουθια) dos que são trazidos novamente ao bem estende-se regularmente àqueles que são mais eminentes no mal, até que a progressão do bem atinja os limites do pecado, eliminando-o" (XLIV, 1313 D-1316 A). A história da salvação aparece assim como uma invasão progressiva do bem, que procura reduzir o pecado[11].

O importante para nós é que a ακολουθια aparece como característica da restauração da natureza humana por Cristo. Isto, vimo-lo, é verdade para tôda a natureza humana. Não é senão progressivamente que a graça dela toma posse. É verdade também para cada alma humana. E isso assinala uma diferença com a primeira criação, quando o homem foi criado em estado de perfeição. Gregório sublinha êste aspecto em uma notável passagem: "A doutrina é esta: não é segundo a mesma disposição (ακολουθια) que os sêres foram criados e que êles são recriados" (XLIV, 1109 A).

Em que consiste a diferença. "Quando, na origem, a natureza da criação subsistiu pelo poder de Deus, cada ser, desde a origem, foi imediatamente instituído em seu acabamento. Ora, a natureza humana era uma destas criaturas. Ela também, à imitação das outras, não progrediu avançando para sua perfeição, mas, desde o comêço de sua existência, ela foi formada em sua perfeição. Mas, depois que, assimilada à morte por sua inclinação para o pecado, ela caíu de sua morada no bem, não é maciçamente, como em sua primeira existência, que ela recupera a perfeição, mas avança para o melhor, eliminando pouco a pouco as disposições contrárias segundo uma ordem progressiva. (ταξις και ακολουθια)" (XLIV, 1109 B-C)[12].

Aqui o mistério do tempo acaba de esclarecer-se e seu conteúdo religioso aparece. Êle tem por objeto, como Orígenes já havia visto, permitir a volta a Deus das liberdades, a qual não pode ser senão progressiva[13]. Já o vimos: é o lugar de um processo de divinização. "É necessário que tudo, se-

11. Gregório observa que, para aquêles que seguem (ακολουθια) àquele que inaugurou, há duas etapas: o batismo e a ressurreição (XLV, 89 A).

12. Ver também XLIV, 256 A.

13. Ver XLVI, 525 B-525 E, com a expressão περιοδικη ακολουθια (525 B).

gundo uma progressão regular (*ταξις και ακολουθια*), pela sabedoria artista daquele que dirige, seja assimilado à natureza divina" (XLVI, 105 A). Ora, Gregório repete isso algures: "É por etapas progressivas (*οδω και ακολουθια*) que a natureza humana é assimilada a Deus. Primeiramente, os profetas e as prescrições legais o esclareceram. Depois veio a perfeita replandescência da luz" (XLIV, 864 C-D). Assim, a *ακολουθια* aparece como a economia da história da salvação em seqüência às alianças.

Mas esta progressiva união a Deus é também o fato de cada alma: "Do mesmo modo que a primeira idade, aquela das crianças de peito, é ainda nutrida com o leite materno e que, em seguida, outros alimentos sucedem a êste, proporcionados ao sujeito e adaptados à sua alimentação até que êle atinja a maturidade, assim, penso, a alma também participa da vida, segundo a natureza, de maneira sempre proporcionada, segundo uma ordem progressiva (*ταξει και ακολουθια*), tomando parte nos bens que lhe são propostos na beatitude segundo lhe permite sua capacidade" (XLVI, 188 A) [14]. É ainda outro tema gregoriano que anuncia aqui a *ακολουθια*, o do progresso perpétuo da vida espiritual segundo um crescimento orgânico[15].

Esta doutrina de Gregório aparece como uma das mais poderosas tentativas para iluminar a ordem da história da salvação, nela integrando a história total. Certamente outras concepções são possíveis. A de Santo Agostinho, na *Cidade de Deus*, da qual falamos é diferente. Se fôsse necessário compará-las, diríamos que Agostinho coloca a ênfase mais sôbre a ação de Deus e Gregório mais sôbre a liberdade humana. Isto é conforme às tendências gerais da teologia ocidental e da teologia oriental. Elas nos aparecem assim como complementares, cada uma, no mistério teândrico da História, que reencontramos aqui, insistindo mais sôbre um aspecto[16].

---

14. Há uma série (*ακολουθια*) das virtudes, oposta à dos vícios (XLIV, 1253 B).

15. Mesmo a vida litúrgica conhece a *ακολουθια*: é a "seqüência regular" das festas (XLVI, 701 C). Ver também XLVI, 788 C, 789 A, 813 A.

16. Sôbre as fontes da doutrina da *ακολουθια*, ver meu artigo: *Ακολουθια*, em Gregório de Nissa, *Rev. Sc. relig.*, julho 1953.

CAPÍTULO VII

QUARESMA E PENTECOSTES

Chegamos enfim à última característica da história sagrada: seu aspecto escatológico. A história sagrada não constitui um simples desenvolvimento homogêneo. Mas comporta a oposição entre o século presente e o século futuro. Todo o movimento da História é finalmente ordenado para a consumação das coisas e o acontecimento da Jerusalém futura. Há um fim da História. Isso, já o dissemos, é um dos traços essenciais da visão cristã das coisas, que se opõe tanto a um mundo eterno e imóvel como a uma evolução indefinida. Nesta questão tocamos muitas vêzes. Retomá-la-emos uma última vez. Partiremos, como sempre, da tipologia bíblica. A concepção dos dois éons nela é expressa por diversas categorias. Uma delas é aquela da oposição da semana cósmica e do oitavo dia. Dela tratamos alhures e mostramos sua deformação no milenarismo[1].

Outra concepção é a oposição dos quarenta dias, como representando o tempo dêste mundo e a quinquagésima, o Pentecoste, como a figura do mundo futuro. Retomaremos esta concepção, bíblica e litúrgica, nos diferentes estádios de sua significação na história da salvação. Ela está ligada essencialmente à teologia da História e à sua significação escatológica. Desta teologia da História, procuraremos, em primeiro lugar, as origens, na significação do simbolismo dos quarenta dias na Escritura. Depois, veremos sua aplicação na concepção da totalidade da História, concebida como preparação do mundo futuro. O interêsse dessa procura é seu funda-

1. *Bible et Liturgie*, pg. 335 e seg.; La typologie millénariste de la Semaine dans le christianisme primitif, *Vigiliae christianae*, II, 1948, pg. 3 e seg.

mento bíblico e litúrgico. Ela nos mostra assim inscrita na existência cristã presente, na Quaresma e no Pentecostes a visão cristã da História como preparação e espera de um mundo vindouro.

A lei ordinária da tipologia bíblica é que as realidades do Antigo Testamento são, em primeiro lugar, a figura do mistério de Cristo e encontram nêle seu cumprimento. No caso que nos ocupa, os quarenta dias passados no deserto por Cristo, que são, a um tempo, de jejum e de tentação, encontram-se pois no âmago de nossa exposição. De uma parte, com efeito, sua relação com os quarenta anos passados por Israel no deserto, para nêle ser tentado, e com os quarenta dias de jejum de Moisés e de Elias é certa. É certa também a relação dos quarenta dias da Quaresma com êles. Temos aqui pois os três planos sucesivos da história da salvação: do Antigo Testamento, do Cristo e da Igreja. Por outro lado, os sacramentos da Igreja são, por seu turno, figuras das realidades escatológicas: isto é verdadeiro também quanto à Quaresma, que é como a expressão litúrgica e simbólica do caráter de preparação que é o dêste mundo presente.

É geralmente por ocasião dos quarenta dias passados por Cristo no deserto que os Padres da Igreja se interrogam sôbre o mistério do número quarenta. Assim Santo Hilário: "O demônio sabia que fôra durante quarenta dias que as águas do dilúvio se espalharam, que a terra prometida fôra explorada, que a Lei de Moisés fôra escrita por Deus, que o povo vivera no deserto da vida dos anjos"[2]. E Santo Ambrósio: "Quarenta dias: reconheces o número simbólico (*mysticum*). Lembras-te de que foi durante êsse número de dias que as águas do Dilúvio se espalharam, que o profeta se santificou pelo jejum, que o Santo Moisés mereceu receber a Lei, que os Padres, no deserto, viveram do pão dos anjos"[3].

É inútil multiplicar essas enumerações[4]. Notar-se-á imediatamente que certas alusões aparecem como próprias a seu autor e que outras são comuns. Sòmente aquelas nos interessam aqui, porque constituem a tradição eclesiástica e apre-

2. *Co. Mth.*, III, I; *P. L.*, IX, 928, A-B.
3. *Exp. Luc.*, IV, 14; *C. S. E. L.*, XXXII, 4, pg. 147.
4. Achar-se-á uma lista completa dos empregos do número quarenta na Escritura em V. LARRANAGA, *L'Ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament*, Roma, 1938, pgs. 602-628.

sentam de uma só vez uma garantia de antigüidade e de autenticidade. Essas alusões são em número de duas: os quarenta anos da tentação no deserto e os quarenta dias do jejum de Moisés e de Elias. Outras são disso os desenvolvimentos secundários. São então êsses dois temas cujo conteúdo temos de esclarecer. O número quarenta é, com efeito, sòmente um sinal. O importante é apreender as realidades às quais êle remete. Não se trata aqui de uma simbólica abstrata dos números, fundada sôbre suas propriedades naturais, mas das ressonâncias precisas que um número tinha para a tradição judeu-cristã por causa dos *acontecimentos* com os quais êle havia de fato sido associado.

O primeiro que reteremos é o dos quarenta anos passados no deserto. Para os *Números,* é o tempo durante o qual a cólera de Iavé se exerce sôbre a geração saída do Egito, que não entrará na terra prometida. "Segundo os quarenta dias que explorastes o país — tantos dias, tantos anos, — vós levareis o pêso de vossas iniqüidades por quarenta anos e sabereis o que é meu afastamento" (XIV, 34). E ainda "A cólera de Iavé inflama-se contra Israel e Êle os fêz vagar no deserto durante quarenta anos, até que fôsse aniquilada tôda a geração que havia feito o mal aos olhos de Iavé" (XXXII, 13). Esta concepção parece a mais antiga. É notável que esta simbólica dos quarenta anos como o tempo do castigo se encontre a propósito do dilúvio (*Gên.,* VII, 4, 12, 17), e em *Ezequiel* (IV, 6; XXIX, 11, 12, 13).

Mas com o *Deuteronômio* aparece outra interpretação dos quarenta dias, como um tempo de provação que Deus impõe a seu povo. Durante êsse tempo, Deus está com seu povo: "Iavé conheceu tua marcha através dêsse grande deserto. Há quarenta anos que Iavé está contigo. Não tens tido falta de nada" (*Deut.,* II, 7). O tempo do deserto é um tempo de graças durante o qual Deus opera maravilhas para seu povo (*Êxodo,* XV, 35). O texto capital está aqui *Deut.* (VIII, 2-4: "Tu te lembrarás de todo o caminho que Iavé teu Deus te fêz percorrer durante quarenta anos no deserto, a fim de humilhar-te, de provar-te, para conhecer os sentimentos de teu coração, se tu guardarás ou não seus mandamentos. Êle te fêz ter fome e alimentou-te do maná a fim de ensinar-te que o homem não vive sòmente de pão, mas de tôda palavra que sai da bôca de Deus" (VIII, 2-4. Ver XXIX, 4-5).

Esta interpretação é aquela que encontramos nos outros livros do Antigo Testamento. Os quarenta anos são um tempo de graça (*Amós,* II, 10; II *Esdras,* IX, 21; *Judite,* V, 15). Durante êsse tempo Deus estêve muito próximo de seu povo, socorreu às suas necessidades. Mas é também um tempo de provação. Deus quis acostumar seu povo a não se apoiar senão n'Êle. É o tempo da fé. Ora, esta provação manifestou a dureza de seu coração. É o que mostra o *Salmo* XCIV:

> *Oh! se pudésseis hoje ouvir minha voz.*
> *Não endureçais vossos corações como em Meriba,*
> *como no dia de Massa no deserto,*
> *onde vossos pais me tentaram.*
> *Durante quarenta anos tive tédio dessa geração*
> *e disse: é um povo de coração extraviado.*
> *Assim eu jurei em minha cólera:*
> *Êles não entrarão no meu repouso (8-11).*

Esta interpretação dos quarenta anos passados no deserto era então familiar ao judaismo. Encontrá-la-emos no Nôvo Testamento. O *Livro dos Atos* é particularmente interessante nesse ponto. O autor, com efeito, empresta uma importância particular ao número quarenta. Divide a vida de Moisés em três períodos de quarenta anos (*Atos,* VII, 13 e VII, 30); dá quarenta anos ao reino de Saul (*Atos,* XIII, 21). É o único texto do Nôvo Testamento que situa a Ascenção de Cristo quarenta dias após a Ressurreição (*Atos,* I, 1). Ora, por duas vêzes êle lembra os quarenta anos passados no deserto: "Foi Iavé quem fêz sair os judeus do Egito operando prodígios e milagres, no Egito, no Mar Vermelho e no deserto durante quarenta anos" (*Atos,* VII, 13). E alhures: "Êle tirou o povo do Egito pelo poder de seu braço e suportou os seus costumes no deserto durante quarenta anos" (*Atos,* XIII, 18).

Mas — e isto é o mais importante para nós — o Nôvo Testamento mostra que a provação dos quarenta anos do deserto resultou num fracasso e portanto que ela é sòmente a prefiguração de outra provação. O texto capital é o da *Epístola aos Hebreus,* que retoma o texto do *Salmo* XCIV: "Se ouvirdes hoje sua voz, não endureçais vossos corações,

como aconteceu no lugar chamado da Contradição no tempo da Tentação, no deserto, em que vossos pais me provocaram. No entanto, viram minhas obras durante quarenta anos. Por isso indignei-me contra esta geração e jurei: Êles não entrarão em repouso" (*Hebr.*, III, 7 11). E o autor comenta assim: "Quem são aquêles que, tendo ouvido minha voz, se revoltaram? E contra quem Deus ficou irritado durante quarenta anos? Não são aquêles que tinham saído do Egito sob o comando de Moisés? Pois que, como aquêles que receberam a promessa não entraram, Deus fixa novamente um dia que êle chama hoje" (*Hebr.*, IV, 6-7).

Essa exegese do *Salmo* XCIV pela *Epístola aos Hebreus* é preciosa. Dêle destaca a significação escatológica. Houve uma primeira provação do povo de Deus durante os quarenta anos de deserto. E esta provação terminou com um fracasso. A geração do deserto não entrou na Terra da Promessa. Por isso o Salmo anuncia uma nova provação. O primeiro Êxodo é a figura do Êxodo escatológico. Ora, a *Epístola aos Hebreus* tem por objeto, aqui, afirmar que o tempo dêsse nôvo Êxodo chegou. *O hodie* do Salmo está doravante cumprido. Da mesma forma que Cristo anuncia, na cruz, ao ladrão, que o Paraíso anunciado está próximo: *Hodie mecum eris in paradiso,* da mesma forma aqui o Êxodo esperado é apresentado como presente: *Hodie nolite obdurari corda vestra.*

Como êsse tempo está presente? E preciso reportarnos ao Evangelho. Todos os exegetas estão de acôrdo em reconhecer que a Tentação de Cristo é apresentada em paralelo com a Tentação do Povo. Uma e outra têm lugar no deserto, que é o lugar da Tentação, onde o combate espiritual é mais intenso. As três Tentações de Cristo são colocadas pelo Evangelho em relação com as tentações do deserto. A primeira tentação, relativa às pedras mudadas em pão, leva ao texto do *Deuteronômio* que citamos: "Êle te fêz ter fome para ensinarte que o homem não vive sòmente de pão, mas de tôda palavra que sai da bôca de Deus" (*Deut.*, VIII, 4; *Mat.*, IV, 4). A segunda tentação leva ao episódio da água brotando do rochedo, ao qual fazia alusão o *Salmo* XCIV (*Deut.*, VI, 16; *Mat.*, IV, 7). A terceira faz alusão ao Sinai e ao Bezerro de Ouro (*Deut.*, 13; *Mat.*, IV, 10).

Ora, um traço é, para nós, de particular interêsse: é que a Tentação de Cristo tem uma duração de quarenta dias (*Mat.*,

IV, 2; *Marc.*, I, 12; *Luc.*, IV, 2). Não temos razão alguma para supor que êsse número não corresponda a um lapso de tempo real. Mas devemos perguntar-nos por que êsse lapso de tempo foi escolhido por Cristo, por que foi retido pela tradição primitiva. Ora, dissemos, o número quarenta era na tradição judaica — e muito especialmente na mais recente — o número por excelência da Tentação. Como imaginar, então, que êle tenha sido retido aqui, sem que nêle se tenha visto uma alusão à Tentação. E isto sobretudo quando outros detalhes da tentação de Cristo eram postos em relação com a Tentação no deserto. Pode-se então considerar como certo que a Tentação de Cristo é apresentada pelo Evangelho em comparação e em oposição à Tentação do Êxodo. A fidelidade de Cristo opõe-se à infidelidade de Israel. O *Dia* anunciado pelo *Salmo* XCIV chegou com Êle.

Mas é necessário que o cristão participe dessa Tentação de Cristo, como de todos os seus mistérios. A liturgia mostra-nos, cumpridos nos membros, os mistérios primeiramente realizados no Chefe. Nesse ponto chegamos à Quaresma Não é sem razão que a liturgia faz ler, no primeiro domingo da Quaresma, a narração da tentação de Cristo. Ela nos dá assim o primeiro sentido da Quaresma. Êste foi primitivamente o tempo da preparação ao batismo. Ora, êsse tempo é um tempo de tentação. O catecúmeno está repartido entre Satanás, que procura retê-lo, e Cristo, que o atrai para seu Reino: "A serpente está na beira do caminho, espreitando aquêles que passam, escreve Cirilo de Jerusalém. Ela segue com os olhos aquêles que estão em via de salvar-se e procura devorá-los. Guarda tua alma, para que ela não possa agarrá-la" (*P. G.* XXXIII, 361 A-B).

Notar-se-á, todavia, que o fato de a tentação de Cristo ter tido lugar *após* seu batismo constituía uma dificuldade para nela ver a figura da preparação do catecúmeno *antes* do batismo. Por outro lado, o batismo é principalmente figurado pela travessia do Mar Vermelho entre os Padres da Igreja. Ora, esta travessia tem lugar igualmente antes dos quarenta anos do deserto. Isto não impede a relação entre a Tentação e o Catecumenato. mas tornava sua sincronização mais difícil. De outro lado há uma linha figurativa onde a sincronização é perfeita: é aquela que vê o batismo figurado pela Travessia do Jordão. Neste caso, com efeito, os quarenta anos passados no deserto coincidem com o tempo que precede o batismo, con-

siderado como entrada na Terra prometida. É o que encontramos em Orígenes (*Ho. Jos.*, IV, I; *P. G.*, XII, 843 A).

Assim, os quarenta dias da preparação ao batismo, através dos quarenta dias da Tentação de Cristo, reenviam-nos ao que estava essencialmente ligado a êsse número na tradição bíblica, os quarenta dias de permanência no deserto. Mas isto não quer dizer que a Quaresma não compreenda outras ressonâncias bíblicas. Muitas vêzes os símbolos litúrgicos estão na convergência de várias tradições. A água do batismo faz alusão ao mesmo tempo à água destruidora do Dilúvio e à efusão vivificante da água e do Espírito anunciada pelos profetas. Assim também quanto ao símbolo dos quarenta dias. E é precisamente essa convergência de significações indestrutíveis que constitui a riqueza religiosa dêsse tempo litúrgico.

Um nôvo emprêgo do número quarenta reenvia-nos aos tempos mosaicos. A duração de quarenta dias — e não de quarenta anos, desta vez — é, com efeito, o tempo passado por Moisés no Sinai. Aqui ainda se trata de um traço firme de tradição. Encontra-se no *Êxodo*: "Moisés estêve sôbre o Sinai com Iavé quarenta dias e quarenta noites, sem comer pão e sem beber água" (*Êxodo*, XXXIV, 27-28. Ver XXIV, 18). O *Deuteronômio* dá a mesma significação, precisando que se trata de um tempo de suplicação para os pecados do povo (IX, 18) e que ao têrmo dêsses quarenta dias a Lei foi dada a Moisés (IX, 11). Os quarenta dias estão ligados aqui a novos temas, o do jejum e o da prece, preparando para receber as graças divinas.

A figura de Moisés vai encontrar-se associada à de Elias. Vemos, com efeito, êste dirigir-se ao Horeb, isto é, ao Sinai, avançando através do deserto. Durante essa viagem, êle é alimentado por um anjo. E "com a fôrça que lhe deu essa alimentação, êle caminhou quarenta dias e quarenta noites, até à montanha de Deus em Horeb" (III *Reis*, XIX, 8). A passagem invoca a travessia do deserto pelo povo, mas mais ainda a permanência de Moisés no Sinai. E, também, isto não é uma coincidência fortuita. Elias é apresentado como voltando ao Sinai, à fonte da revelação mosaica. Trata-se de uma espécie de repetição, da renovação da vida de povo de Deus[5]. E os quarenta dias, com sua dupla alusão à travessia

5. De Vaux, *Genèse*, pg. 105.

do deserto e a permanência na montanha, sublinham essa aproximação.

Êsse tempo de quarenta dias continua a ser associado, na literatura judaica apócrifa, à idéia de um tempo de prece preparatória a acontecimentos divinos e toma um caráter nìtidamente escatológico. Assim, no II *Baruc:* "Sobe ao pico da montanha. Aí tôdas as regiões do país, os picos das montanhas e as profundidades dos vales passarão diante de ti, a fim de que tu vejas o que terás de espreitar. E isso acontecerá após quarenta dias. Durante êsse tempo, instrui o povo tanto quanto fôres capaz" (LXXVI, 1-4). Essa permanência de quarenta dias na montanha é evidentemente inspirada naquela de Moisés (Charles, *Apocryph.*, II, p. 519). Do mesmo modo, no II *Esdras,* Esdras é apresentado como um nôvo Moisés, que recebe as instruções de Deus durante quarenta dias antes de instruir o povo (II *Esdras,* VIII, 8).

Mas Elias, Baruc, Esdras não são o nôvo e verdadeiro Moisés, que deve, ao fim dos tempos, trazer a Lei nova. Esta não vem senão com Jesus Cristo. O Evangelho mostra-nos n'Êle o Nôvo Moisés, o legislador da Lei nova. Na montanha da Transfiguração, vemo-lo cercado de Moisés e de Elias. Nesta perspectiva, o episódio de Jesus no deserto toma novas ressonâncias. O jejum dos quarenta dias lembra estranhamente o jejum de quarenta dias de Moisés na montanha, o jejum de quarenta dias de Elias no deserto de Ber-Sheba. Pois também os exegetas notam a aproximação. "A frase, escreve V. Taylor, lembra as experiências de Moisés e de Elias [6]". Já Eusébio notava êsse traço na sua *Preparação Evangélica.*[7]

Notamos, a propósito da permanência de Moisés na montanha durante quarenta dias, que êsse tempo era consagrado por Moisés à prece e ao jejum, tendo em vista afastar o castigo que devia ferir o Israel pecador. Assim, os quarenta dias são um tempo de penitência, em vista do julgamento vindouro. Essa significação dos quarenta dias aparece, mas desta vez não mais limitada a um servidor de Deus, mas a todo o povo, no *Livro de Jonas:* "Jonas começou a penetrar na cidade e pregou e disse: Ainda quarenta dias e Nínive será destruída.

6. *The Gospel according to St. Mark,* 1952, p. 163.
7. III, 2 *P. G.,* XXII, 372 A-B.

As gentes de Nínive creram em Deus e ordenaram um jejum em público. Quem sabe se Deus não voltará do ardor de sua cólera, de maneira que nós não pereçamos?" (III, 4, 9). Ora o *Livro de Jonas, sabemo-lo,* é uma profecia. O jejum de Nínive é o das nações. A prédica de Jonas anuncia a da Igreja, pregando ao mundo a conversão em vista do julgamento futuro.

Esta prédica da penitência, figurada pelos quarenta dias do Sinai e do Horeb, de Nínive e do Deserto, cumpre-se, com efeito, durante todo o tempo da Igreja; a isso retornaremos mais adiante. Mas ela tem também sua expressão litúrgica e essa expressão é a Quaresma. Já dissemos o vínculo certo do tempo fixado para o jejum, preparatório da Páscoa, e do tempo que fôra o do jejum de Moisés, de Elias e de Jesus. Êsse vinculo é atestado pelos Padres de Igreja. Assim, Santo Agostinho, ao lado de simbolismos muito contestáveis, emprestados da doutrina pitagórica dos números, aparece como um testemunho dessa doutrina comum. Poder-se-ia citar nesse sentido numerosas passagens de seus sermões quadragesimais. Podemos dar pelo menos um exemplo. No *Sermão* CCV, êle começa por lembrar que "quarenta é o produto de quatro, número dos Evangelhos, por dez, número do decálogo, pois que é o tempo que precede à animação do feto, que o número tem, enfim, outras significações que encontraria fàcilmente um espírito mais fecundo [8]".

E continua: "Moisés, Elias e o próprio Senhor jejuaram por quarenta dias, para ensinar-nos, pelo exemplo de Moisés,

8. Um ponto merece aqui menção, porque tem uma incidência litúrgica: é a crença na animação do feto quarenta dias após a concepção. Ela tem, com efeito, sua contrapartida na crença de que o cadáver não é totalmente desanimado senão quarenta dias após a morte. Essa crença era comum no mundo antigo. Ela explica que, no quadragésimo dia após a morte, havia cerimônias fúnebres. Ora, isso foi retomado pelos cristãos e não deixava de ter incidências escatológicas. Êsses quarenta dias representavam um período de purificação e de espera, a cujo têrmo sòmente, a alma era considerada como podendo atingir sua morada celeste. Notaremos, aqui, ainda, o caráter de preparação dêsse período de quarenta dias. Mas estamos em presença de um conjunto de dados que não têm relação com a Quaresma. Ver CUMONT, *Lux perpetua,* pgs. 36-37; 414; DELEHAYE, *Origine du culte des martyrs,* pg. 39 e seg.

de Elias e de Jesus Cristo, isto é, pela Lei, pelos Profetas e pelo Evangelho, que nosso dever é não nos conformarmos nem nos apegarmos ao mundo, mas crucificarmos o velho homem. Eis aí como deve ser tôda a nossa vida. Ora, se tal é nosso dever, em todos os dias de nossa vida, quanto mais durante o tempo da Quaresma, que não é sòmente um parte da vida, mas a representa totalmente. Em tempo algum deveis deixar embotarem-se vossos corações pelo excesso do comer e do beber, mas, nesse tempo, deveis acrescentar a prática do jejum"[9]. A significação da Quaresma está aqui notàvelmente situada. Ela é, ao mesmo tempo, o cumprimento dos quarenta dias de jejum de Moisés, de Elias e de Jesus — e, por outro lado, o símbolo de tôda a vida humana, como tempo de penitência.

É êsse último traço que temos de reter agora. Como todos os elementos da liturgia, a Quaresma é, ao mesmo tempo, memorial e profecia. Consideramo-la sob o primeiro aspecto, com as diversas componentes que nos apareceram. A Quaresma, com efeito, não tem seu fim em si própria. Ela é destinada a outra coisa. Pelo sinal litúrgico, ela designa uma realidade histórica. Perguntamo-nos: qual? Ora, se a encaramos do ponto de vista de uma teologia do tempo (e a liturgia é essencialmente uma simbólica dos tempos, na qual os tempos do ano se tornam sinais das realidades da história da salvação), aparece claramente que ela é ligada à idéia de preparação. Encontramos muitas vêzes esta idéia em nosso caminho, mas não nos demoramos nela [10]. A Quaresma parecera-nos ligada sobretudo às noções de Tentação e de Penitência. Devemos agora considerá-la em si mesma.

Ela aparece ligada aos quarenta anos ou aos quarenta dias sob os diversos aspectos sob os quais os consideramos. A permanência do povo no deserto, se é o tempo da destruição da geração perversa, é também o tempo que prepara a entrada na Terra da Promissão[11]. Por isso representava muito normalmente o tempo do catecumenato, que é essencialmente um tempo de preparação. Nesta primeira perspectiva, êsse caráter de preparação está já sublinhado. Êle o é mais ainda na

9. *Serm,* CCV, 2; Vivès, XVIII, 104.

10. Notar-se-á que esta idéia do tempo de preparação aparece também num emprêgo do número quarenta que deixamos de lado porque não diz respeito à Quaresma, os quarenta dias que precedem a Ascensão (*Act.* I, 1).

11. Ver em particular *Hebr,* III, 7-11.

perspectiva dos quarenta dias de jejum de Moisés, de Elias e de Jesus. Êsses dias são um tempo de preparação, em vista de graças divinas. Por outro lado, êles têm, por vêzes, um sentido escatológico: para Moisés, para Jonas, para Baruc, êles estão ligados à espera do castigo que deve atingir o mundo pecador. O jejum está aí em relação com a espera dos acontecimentos divinos, não com uma simples exigência ascética.

Assim, pelos acontecimentos bíblicos aos quais estavam associados, os quarenta dias prestavam-se a designar o tempo da vida humana enquanto preparação para um mundo futuro. Os Padres — e sobretudo Santo Agostinho — compraziam-se em mostrar que esta significação concordava com a própria natureza do número quarenta. Com a condição de bem precisar que essas razões de conveniências são absolutamente secundárias, pode-se reconhecer que elas não são destituídas de fundamento. Santo Agostinho apóia-se no fato de ser o quatro o número que designa o cosmo e isto é exato: "Quatro é o emblema das coisas do tempo. O ano divide-se em quatro estações. A Escritura faz também menção dos quatro ventos"[12]. Por outro lado, dez é o fim da série dos primeiros números e contém uma idéia de acabamento. Quarenta apresenta, então, certa conveniência que o torna apto a simbolizar a totalidade do tempo.

Outra razão influiu e contribuiu para ser dada aos quarenta dias da Quaresma essa significação. É que êles constituem a preparação para os cinqüenta dias do Pentecostes. Ora, êstes — e por razões aqui puramente bíblicas — eram considerados como simbolizando a vida eterna, pois indicam o que se encontra além da semana das semanas, ela própria figura da totalidade do tempo. Assim, a sucessão litúrgica dos quarenta dias e dos cinqüenta dias apresentava um símbolo marcante da sucessão do tempo e da eternidade, da preparação e da consumação, da penitência e da recompensa. O conteúdo litúrgico dos dois períodos sublinhava esta oposição. Assim, pela convergência de múltiplos elementos, achava-se constituída esta seqüência litúrgica de uma significação escatológica notável.

Não nos admiraremos por ser Santo Agostinho, tão preocupado pelo problema do tempo e de seu mistério, quem tenha desembaraçado essa simbólica. Os quarenta dias da Quaresma figuram a vida presente: "O número quarenta figura pre-

12. *Serm.*, CCLII, 10; VIVÈS, XVIII, 300.

sente, vida de trabalhos e de provação. Moisés e Elias jejuaram durante quarenta dias para ensinar-nos a necessidade de renunciarmos durante esta vida ao amor aos bens temporais. É o que significa êsse jejum contínuo dos quarenta dias. Por esta mesma razão o povo de Israel foi conduzido durante quarenta anos no deserto, a fim de entrar como vencedor e rei na Terra prometida. Tal é também nosso estado durante esta vida, onde estamos expostos a mil preocupações, ao temor, às tentações mais perigosas; somos conduzidos como através do deserto por uma bondade que se exerce no tempo. Mas, se cumprirmos êsse número quarenta, isto é, se respondermos por uma vida santa à bondade de Deus, que nos comunica seus dons no tempo, receberemos a recompensa"[13].

Alhures Agostinho retoma a idéia, inspirando-se na simbólica dos números: "Êsse número quarenta encerra um mistério. Êle me parece ser a figura dêste mundo, que atravessamos, empurrados e arrastados pela marcha dos anos, pela instabilidade das coisas humanas, por suas vicissitudes, por esta inconstância que arrasta tudo em seu curso. Êsse número é, então, a figura dêste século, seja por causa das quatro estações, seja pelos quatro pontos cardeais. — É um dever para nós, durante esta vida do mundo, que atravessamos, abster-nos das cobiças do século, o que figura o jejum dos quarenta dias, que todos conhecem sob o nome de Quaresma. Êsse último nome é inspirado pela Lei, pois Moisés jejuou quarenta dias; pelos Profetas, pois Elias jejuou igualmente quarenta dias; pelo Evangelho, pois vemos Jesus jejuar durante o mesmo espaço de tempo"[14].

Em face dêsses quarenta dias, a quinquagésima figura o mundo vindouro: "O número cinqüenta é o emblema dêsse tempo da alegria que ninguém poderá tirar-nos. Durante esta vida, não estamos em poder desta alegria, no entanto, após os dias consagrados à Paixão do Senhor, nos cinqüenta dias que seguem à sua ressurreição e durante os quais cessamos de jejuar, celebramos por antecipação êsse tempo da alegria, com o canto da *Aleluia,* que misturamos aos louvores divinos"[15]. Assim, o tempo de Pentecostes é figura da eternidade como aquêle da Quaresma o é do tempo. Notar-se-á como todos os

13. *Serm.*, CCLIII, 10-11; Vivès, pg. 301-302.
14. *Serm.*, CCLXX, 3; Vivès, 390.
15. *Serm.*, CCX, 6; Vivès, XVIII, 120.

traços que caracterizam o Pentecostes se opõem diretamente àqueles da Quaresma: o número cinqüenta ao quarenta, a cessação do jejum à prática do jejum, o canto da *aleluia* à oração da súplica.

É êsse contraste dos dois tempos litúrgicos, símbolo da totalidade da História, que Santo Agostinho se apraz incansàvelmente em relevar: "Assim como o tempo da Quaresma, que precede a festa da Páscoa, é o emblema dos trabalhos e dos sofrimentos desta vida mortal, assim também os dias de alegria que seguem são os símbolos da vida futura, na qual devemos reinar com o Senhor. Atravessamos agora a vida que é representada pelo tempo da Quaresma; não estamos ainda em poder desta vida, figurada pelos cinqüenta dias que seguiram à ressurreição de Cristo"[16]. E alhures: "Eu vos expliquei suficientemente, parece-me, êsse grande mistério. Sabeis que nosso dever é fazer o bem durante a quarentena, se queremos louvar a Deus na quinquagésima. Também passamos êsses quarenta dias que precedem a vigília sagrada no trabalho, no jejum, na abstinência, pois êles são o emblema da vida presente; mas os dias que seguem a ressurreição do Senhor são a figura das alegrias eternas"[17].

Notar-se-á que Santo Agostinho escreveu sua teologia da história e sua escatologia em dois símbolos litúrgicos. O primeiro é o da semana. A oposição dos sete dias, figura da semana cósmica, e do oitavo dia, figura da eternidade, lhe é familiar. Aqui o domingo é o símbolo da vida eterna[18]. O outro é aquêle que estudamos aqui. Os quarenta dias figuram a duração total do tempo, os cinqüenta dias, o mundo além do tempo. Isso nos atesta a liberdade dos Padres no uso dos símbolos. Por outro lado, cada um dêsses sublinha mais um aspecto religioso. Os sete dias são o tempo da primeira criação; o oitavo é o da nova criação, começado na ressurreição de Cristo, continuado no batismo, consumado na glória. Os quarenta dias são o tempo da conversão, seu aspecto é mais ascético e menos cósmico, e os cinqüenta dias após êles são os da alegria espiritual, da beatitude.

16. *Serm.*, CCXLIII, 8; Vivès, XVIII, 257.
17. *Serm.*, CCLIII, 12; Vivès, XVIII, 302. Ver também *Serm.*, CCLIV, 6; Vivès, XVIII, 310; *Tract. Joh.*, XVII, 3-5; Vivès, VIII, 431-434.
18. Ver Jean Daniélou, *Bible et liturgie*, pg. 373-387.

CAPÍTULO VIII

PERSPECTIVAS ESCATOLÓGICAS

As épocas mais freqüentes em miséria e catástrofes sempre inspiraram os autores de apocalipses. Assim, os profetas de Israel viram, na queda de Jerusalém, o castigo do povo eleito e o princípio do julgamento do mundo. Assim, por volta do ano 1000, a humanidade esperava o fim dos tempos. Lamennais escreveu as *Palavras de um crente,* êsse apocalipse do século XIX, na espera de um julgamento que feriria seus contemporâneos[1]. Existe também um *Pequeno temor do século XX* como acaba de citá-lo Mounier[2], uma corrente de pessimismo que anda à sôlta em nossa geração em presença dos perigos que a ameaçam e levam alguns a crer que estamos próximos do fim do mundo. Nenhum assunto é mais delicado. Pois, de um lado, estamos sempre dispostos a suspeitar dos profetas do julgamento. De onde provém seu mandato? O próprio Cristo não disse a seus Apóstolos que êles não tinham de ocupar-se nem do dia nem da hora? E, além disso, êste anúncio de um fim dos tempos iminente foi tão seguidamente desmentido pelo acontecimento que nos deixa mais ou menos céticos e nos põe em guarda contra os fazedores de predição. De outra parte, se a curiosidade que diz respeito à hora do julgamento final é repreensível, a própria noção do fim e do julgamento está no coração do pensamento cristão.

Todos estão em pleno acôrdo, com alguns matizes, para dizer que os Profetas anunciaram o julgamento final. Todos, inclusive os rabinos. Onde situar êsse julgamento? Êsse fim anunciado pelos Profetas terá chegado com Jesus Cristo? Há

1. LAMENNAIS, *Paroles d'un croyant,* Edition critique et Introduction de Y. Le Hir, Colin, 1949.
2. E. MOUNIER, *La petite peur de XX siècle,* Ed. du Seuil, 1948.

aqui grande tumulto de vozes. Primeiro, evidentemente, entre judeus e cristãos, pois estamos em presença da opção fundamental que os separa: Jesus é ou não é o Messias, quer dizer, aquêle que vem cumprir o julgamento, pôr fim ao mundo presente, inaugurar o mundo futuro? Hoje, como ontem, para Edmond Fleg como para o rabino alexandrino Tryphon, que discutia no século II com São Justino, é a grande questão[3].

Mas não se trata sòmente de um debate entre judeus e cristãos. Os próprios cristãos estão longe de entenderem-se sôbre o que significa "a escatologia do Nôvo Testamento", quer dizer, sôbre a relação existente entre a vinda de Jesus e o fim dos tempos[4]. Esta questão, já há meio século, fêz correr muita tinta, em particular na Alemanha e na Inglaterra. A resposta que a isso se dá é grave, pois comanda a concepção que se deve fazer de Cristo, da Igreja, da vida cristã, quer dizer, finalmente, das questões mais importantes da existência.

Uma primeira opinião está representada em particular por Albert Schweitzer, que, antes de recolher-se ao hospital da África Central onde cuida dos indígenas e ao qual não abandona senão para dar algum grande recital nos Estados Unidos, se notabilizara na exegese[5]. Assinala êle que Cristo tinha anunciado aparentemente em algumas passagens o fim do mundo como iminente. Era preciso tomá-lo ao pé da letra. O julgamento era, portanto, para situar-se ùnicamente no futuro, e num futuro próximo: é a *escatologia conseqüente.* Infelizmente — ou felizmente — o fim do mundo não chegou. Era preciso, portanto, concluir que Jesus se enganara. Albert Schweitzer não recua diante da afirmação. Mas ela é grave e impertinente. E pode-se perguntar se não foi antes, no caso, Albert Schweitzer quem se teria enganado, entendendo mal o que havia querido dizer Jesus.

Também é preciso reconhecer que êsse anúncio do fim dos tempos não é tôda a mensagem de Jesus, pois outra escola afirma, ao contrário, que Jesus ensinou que o fim dos tempos não era mais para esperar, mas já estava realizado n'Êle. É a *escatologia realizada.* Ela é sobretudo representada pelo

---

3. EDMOND FLEG, Lettre au Père Daniélou, *Dieu vivant,* VII, p. 82 e seg.

4. "Jugement dans le Nouveau Testament", *S. D. B.,* IV, 23, col. 1344, 1934. Pode-se lembrar o livro recente do anglicano H. A. GUY, *The Doctrine of the last things.* Oxford, 1949.

5. *S. D. B.,* IV, 23, 1353-1355.

anglicano C. H. Dodd. E é preciso confessar que tem para si numerosos textos do Nôvo Testamento — e contém, certamente, uma parte da verdade e, sem dúvida, a parte mais importante. O essencial da mensagem evangélica é, com efeito, anunciar que os acontecimentos do fim, preditos pelos Profetas, são cumpridos em Jesus Cristo, e que Êle é o Nôvo Adão do Paraíso Nôvo, o Nôvo Moisés do verdadeiro Êxodo.

Mas, para C. H. Dodd, essa verdade disfarça todos os outros aspectos da mensagem, ao ponto de no futuro, se o fim já tiver chegado, não se saber o que resta a fazer. A história posterior a Jesus não é mais que um resíduo sem valor teológico. Um passo é suficiente para alcançar as teorias de Bultmann. Para êste, a representação de um julgamento vindouro é uma sobrevivência mitológica dos apocalipses. Não há outro julgamento senão a decisão pela qual o homem a cada instante se coloca em relação a Deus; não há outro fim senão a sorte definitiva empenhada por cada uma dessas decisões. É a *escatologia existencial*[6]. Bultmann é discípulo de Heidegger. Ressentem-se disso sua linguagem e seu pensamento, que não deixa de lembrar a doutrina de Sartre sôbre a liberdade. Estamos em face de um existencialismo exegético.

Dodd tem razão de marcar que o fim está já presente com Cristo, Bultmann, de insistir sôbre o caráter atual da *crisis*. Mas um e outro não têm razão de querer reduzir o Evangelho a êste aspecto. Cullmann propõe-nos uma solução mais conforme ao conjunto dos textos. De uma parte, com Cristo, o acontecimento essencial do fim dos tempos chegou: nenhum acontecimento futuro terá jamais a importância da Ressurreição. Por outro lado, uma espera subsiste, porque é necessário que êste acontecimento realize tôdas as suas conseqüências. Todavia, sendo êsse acontecimento o mais importante, compreende-se a impressão da proximidade do fim que tiveram os primeiros cristãos, proximidade não cronològicamente determinável, mas que exprime que os acontecimentos decisivos estão inaugurados. Esta posição pode ser designada como *escatologia antecipada*[7].

A perspectiva adotada por Oscar Cullmann bem compreende o ensinamento do Nôvo Testamento. Talvez o autor

6. Prefiro esta palavra a *intemporal* ou *supra-histórico*, empregados pelo P. Mollat e que parecem equívocos.
7. *Christ et le temps*, p. 50.

coloque a ênfase demasiadamente sôbre o comêço e o término dêsses "últimos tempos" e negligencie o intervalo, que é aquêle que vivemos. Haveria lugar para uma última posição, conforme, porém, a tôda a tradição, e que é a de Donatien Mollat. Pode-se chamá-la a *escatologia começada,* retomando a expressão de nosso autor: "Com Cristo a era do julgamento está realmente aberta. Os últimos tempos realmente começaram. Tempos decisivos, que é preciso reconhecer e compreender... Êles se prolongarão pela presença do Filho do homem em seus irmãos e na comunidade... Êles se acabarão na Parusia, que estabelecerá definitivamente o Reino de Deus"[8].

Assim, entre a inauguração do Julgamento pela primeira vinda de Cristo e sua consumação por seu retôrno, é toda a vida cristã que aparece como um pérpetuo julgamento. Como escreve muito bem nosso autor: "A misteriosa presença do Filho do homem em todo homem confere a todos as relações humanas, portanto, a todo instante e a tôda a História, um valor escatológico insuspeitado. De hoje em diante, é a todo instante que o homem encontra o Filho do homem e é *agora* que tem lugar seu julgamento"[9]. Vê-se como a concepção do P. Mollat reconcilia o ponto de vista histórico e o ponto de vista existencial. O julgamento, em verdade, tem lugar a cada instante na relação do homem com Deus, mas porque o homem se acha situado no período histórico que é o do Julgamento. E êsse Julgamento atual é sòmente um comêço do último Julgamento, que lhe conferirá sua ratificação definitiva.

Mas, isto pôsto, muitas questões são propostas ainda. A primeira é a da iminência da consumação. Kümel estima que havia para Cristo um espaço entre a Ressurreição e a Parusia, mas que Êle o considerava muito curto [10]. Guy bem mostrou que isto não era compatível com o ensinamento de São Paulo, para o qual a Igreja é, por seu turno, a realização do Reino messiânico; e cita a êsse respeito a palavra de C. H. Dodd: "O domínio total da vida da Igreja é o campo do milagre escatológico" (p. 127)[11]. Ora, isso só tem sentido se a consumação não é imediata. Desde então, os textos que anunciam

8. *S. D. B.*, IV, 23, col. 1355, 1357.
9. *S. D. B.*, col. 1356.
10. *Verheissung und Erfüllung*, 1945, p. 20 e seg.
11. *The New Testament doctrine of the last things*, 1948, p. 125 e seg.

a iminência do julgamento não devem ser interpretados pelo acontecimento final sòmente, mas pelo conjunto dos acontecimentos escatológicos ainda vindouros[12]. Assim, o Evangelho segundo São Lucas mostra o julgamento cumprindo-se com a queda de Jerusalém em 70, mas que não é senão uma das primeiras peripécias do julgamento total[13].

Uma segunda questão é saber o que na escatologia do Nôvo Testamento depende do Apocalíptico judaico e o que deve ser considerado como representações caducas. Sabe-se até que ponto Rudolf Bultmann estendeu êsse ponto de vista. Para êle, todo o aspecto do desenvolvimento histórico da escatologia seria puramente de ordem de representação. Seria necessário então "desmitologizar" a escatologia do Nôvo Testamento. Esta se voltaria então para uma atitude existencial de ruptura[14]. Kümmel, em notável artigo, mostrou como aqui êste ponto de vista radical acabaria por eliminar todo o caráter histórico da mensagem de Cristo, sob o pretexto de criticar as representações nas quais êle se exprime, e que os pontos de vista de Bultmann eram finalmente os mesmos que os dos seus piores adversários, os protestantes liberais da matiz de Harnack, para quem o Evangelho é uma prédica moral e não um Querigma escatológico[15].

Mas, dito isto, continua sendo verdade que uma parte da escatologia do Nôvo Testamento se exprime nas representações do Apocalíptico. Assim é quanto aos temas, como os das nuvens sôbre as quais aparece o Filho do homem, quanto às trombetas que acompanham sua vinda, quanto ao Hades, considerado como um lugar subterrâneo, e quanto aos demônios que moram na atmosfera. Trata-se aí de um contexto literário que não afeta o fundo das idéias, conquanto seja, por vêzes, difícil discernir onde pára a representação e onde começa

12. Ver CULLMANN, *Le retour du Christ*, Neuchâtel, 1945.

13. Isto encontra os pontos de vista de André Feuillet, que mostra que não há motivo para distinguir em *Lucas*, XVII, 28, XVIII, 8, duas perspectivas sucessivas, mas ùnicamente o acontecimento próximo da queda de Jerusalém, apresentada como fazendo parte do conjunto do julgamento vindouro (*Rev. Sc. Relig.*, 1948, pg. 554 e seg.)

14. *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 1941, p. 27 segs. É de se lastimar que Guy não faça alusão alguma às idéias de Bultmann. É uma lacuna em seu livro não levar em conta senão a literatura de língua inglêsa.

15. *Mythische Reden und Heilsgeschehen*, Collectanea Neotestamentica, XI, Lund, 1948, p. 115.

o dado dogmático. Pode-se ler sôbre isso as páginas sugestivas de Kümmel no artigo citado mais acima (p. 126 e seg). Guy observa a êsse proposito que, comparando-se as passagens escatológicas de Marcos e Mateus, se constata que essas últimas são carregadas de representações apocalíticas. Bem parece então que estas não fazem parte da mensagem, mas estão ligadas à sua expressão em um quadro cultural determinado.

Essas conclusões parecem sábias. Elas integram tôda a riqueza da doutrina neotestamentária do Julgamento, sem dela minimizar nenhum aspecto. Mas tudo isso comporta certo número de conseqüências sôbre a maneira pela qual devemos considerar a existência. Ainda uma vez, não se trata de fazer considerações sôbre a significação escatológica da bomba atômica. Trata-se, simplesmente, de ler o Nôvo Testamento tal como no-lo explica um razoável professor da Sagrada Escritura e perguntar-nos o que êle quer dizer.

Êle quer dizer, em primeiro lugar, que os tempos escatológicos estão iniciados. A ressurreição de Cristo aparece, com efeito, como sendo o acontecimento, ao mesmo tempo, inaugural e decisivo do Julgamento. O Verbo de Deus, após ter-se unido à humanidade na Encarnação e tê-la lavado no sangue da Paixão, introduziu-a para sempre, pela Ascenção, na Casa de seu Pai. Assim, a salvação está, em substância, operada, o essencial *já* está adquirido. Eis aí o que caracteriza a visão cristã da História e a distingue de tôda concepção evolucionista, que esperava do futuro algo de muito importante e para quem, desde então, Cristo representaria uma etapa destinada a ser ultrapassada[16].

Mas, por outro lado, êsse Julgamento cumprido substancialmente em Cristo não está ainda manifestado na humanidade e em todo o universo. E é precisamente o que constitui a grande dificuldade para muitos. Em aparência, com efeito, parece que nada está mudado. Antes, como depois de Cristo, as mesmas servidões parecem pesar sôbre os homens. A Historia parece sempre dominada pela vontade do poder e pela cupidez do dinheiro. E não se vê a época anunciada pelo profeta Isaías, quando "as espadas serão transformadas em carretas", estar realizada. Mais radicalmente ainda, a humanidade permanece sendo prêsa do sofrimento e da morte. "A

16. Jean Daniélou, Christianisme et histoire, *Etudes*, setembro 1947, p. 173.

criação geme, aspirando a ser livrada da servidão da corrupção". Subsiste sempre a espera do Julgamento, que destruirá o mundo da corrupção e instaurará o Reino dos santos.

Esta dupla relação ao que já está dado e ao que é esperado caracteriza o tempo presente, qual seja, o da Igreja. Êle é o prazo deixado aos homens para apropriarem-se do julgamento cumprido em substância em Cristo e escaparem ao Julgamento futuro. A prédica da Igreja é escatológica. Ela consiste em anunciar aos homens o perigo que os ameaça e preveni-los, ao mesmo tempo, que um meio de salvação lhes é oferecido, a Arca da Igreja, a qual, sòmente, atravessará as Grandes Águas do Julgamento. O batismo tem uma significação escatológica. Êle é uma antecipação sacramentária do Julgamento. Aquêle que o recebeu já faz parte da Igreja, "do além do Julgamento"[17] e escapará ao Julgamento futuro. "O batismo, escreve o P. Mollat, concentra a comunidade messiânica dos salvos na vigília do Julgamento. A Igreja nasce ao mesmo tempo nas águas e no fogo"[18].

Sòmente na medida em que unimos êsses dois aspectos colocamos, em sua integridade, o paradoxo da existência cristã. De uma parte, é verdade que somos ressuscitados com Cristo: "Vós já sois filhos de Deus", escreve o apóstolo João[19]. A vida cristã já é, nesse sentido, uma possessão antecipada dos bens vindouros. O cristão possui "as arras do Espírito". Sua atitude não é mais o mêdo do servidor, mas a confiança do filho, que tem direito à herança e espera sòmente possuí-la em plenitude[20]. Mas, por outro lado, é também verdade que esta possessão continua ainda precária: "O que sereis um dia não está ainda manifestado". E por isso a existência cristã permanece sendo uma espera. É esta ambigüidade que constitui o caráter *crítico* do tempo da Igreja. Êste, mesmo que se prolongue, não deixa de ser menos o instante da passagem de um mundo a um outro e leva sempre a marca desta tensão.

O que é verdade da vida individual o é tambem no plano coletivo. Se o Evangelho de São João coloca a ênfase muito particularmente sôbre o aspecto individual do Julgamento pre-

17. *S. D. B.*, col. 1363.
18. *S. D. B.*, col. 1359. Ver JEAN DANIELOU, Histoire marxiste et histoire Sacramentaire, *Dieu vivant*, XIII, p. 87 e seg.
19. I *Joann.*, III, 2.
20. *Rom.*, VIII, 17.

sente, o Apocalipse mostra-nos que êsse Julgamento se exerce também nos acontecimentos históricos. Seu objeto, bem o disse o P. Huby, "é fazer-nos apreender pela fé a contemporaneidade do Julgamento de Deus aos acontecimentos da História"[21]. Assim, as catástrofes históricas entram também no mundo do julgamento e fazem parte dos acontecimentos que precedem o fim. Mas aqui, muito particularmente, importa evitar as concordâncias fáceis entre o Apocalipse e as circunstâncias contemporâneas. Principalmente é preciso lembrar que, na perspectiva bíblica, as derrotas temporais não são necessàriamente a marca de uma reprovação divina, e nem os sucessos temporais são a marca de uma eleição. Nada é mais perigoso para um povo que ter de suas vitórias uma boa consciência. Os messianismos políticos são o oposto da escatologia cristã.

Vimos essas verdades expostas magistralmente por Herbert Butterfield. Se nos retivéssemos na teoria da retribuição temporal da virtude, observa êle, deveríamos dizer que, no mundo atual, nenhuma nação é objeto de bênçãos divinas mais abundantes do que a U. R. S. S., que é a única nação que tirou sòmente vantagens das duas guerras mundiais[22]. E é bem o que parecem dizer certos autores cristãos, quando retomam, sob a expressão falaciosa de "sentido da História", a velha teoria da retribuição temporal, obsoleta desde antes de Isaías. Ao contrário, deveríamos dizer que a Alemanha é o objeto de uma reprovação tôda especial.

Ora, basta enunciar essas duas proposições para duvidar de sua verdade. Na realidade, tôdas as nações são pecadoras e o julgamento de Deus exerce-se sôbre tôdas elas. Mas as modalidades dêsse julgamento escapam-nos. É possível que as nações mais castigadas sejam as mais amadas. Isto está pelo menos conforme a conduta ordinária de Deus. E, ao contrário, aquelas que gozam de sucesso aparente sejam deixadas por aí na cegueira, utilizadas por Deus para pôr à prova as outras e destinadas a serem esmagadas em seguida. Mas é demasiado arriscado querer precisar as coisas. A única coisa certa, como observa Butterfield, é que todos os sistemas de interpretação da História que nela procuram a justificação de suas próprias

21. Autour de l'Apocalypse, *Dieu vivant*, V, p. 129.
22. *Christianity and history*, p. 59.

idéias chocam-se no desmentido da realidade; só a concepção que a encara como julgamento de Deus sôbre um mundo pecador vê desvendarem-se as aparentes contradições[23].

Há uma maneira superficial de falar de escatologia, é aquela que consiste em querer determinar quer os tempos nos quais o julgamento terá lugar, quer as categorias que instituirá. Se procuramos conhecer os tempos, caímos no Iluminismo ou nesta apocalíptica de cálculo, mais próxima de Nostradamus que de São João, contra a qual Cristo foi o primeiro a prevenir os cristãos. Se procuramos conhecer as categorias, caímos no farisaísmo, pois, bem entendido, imputamos aos outros todos os pecados e colocamos a justiça de nosso próprio lado. Ora, êsse farisaísmo, quer seja individual, quer coletivo, é o contrário do Evangelho, cujo primeiro princípio é que todos são pecadores. Sôbre êsse ponto, o P. Mollat e Butterfield estão inteiramente de acôrdo.

Êsses dois autores mostram-nos que há outra maneira de falar de escatologia, que, longe de perder-se em inúteis sonhos, corresponde, ao contrário, às realidades mais profundas do homem. É aquela que nos lembra que, mesmo se se prolongam, os tempos que vivemos são os últimos tempos, quer dizer, estamos na proximidade espiritual do mundo futuro. É aquela que nos lembra que vivemos tempos críticos, no sentido próprio da palavra, quer dizer, nos quais um julgamento dos homens e das nações se cumpre perpètuamente na profundeza dos corações. Ora, aí está precisamente o que faz ser o Cristianismo a resposta aos dois grandes problemas de nosso tempo, o da História e o da existência.

23. *Christianity and history*, p. 130. O P. Mollat insiste, de seu lado, a justo título, sôbre o fato de o cristão ficar nesta vida exposto ao pecado e não poder prevalecer-se de seu batismo como de um título certo para a salvação. (col. 1936).

III

AS DECISÕES

CAPÍTULO I

A AUDÁCIA

A espiritualidade cristã é a ressonância, na existência individual, da história da salvação. Ela é a tomada de consciência da plenitude dos Tempos, quer dizer, do fato de que, com a vinda de Cristo no mundo, já o acontecimento decisivo da História da Humanidade chegou. O julgamento do mundo está começado. A História entra em seu período crítico. Êste período crítico é constituído pelo tempo da Igreja. Durante todo êsse tempo, estamos em crise, quer dizer, não estamos numa situação estável, definitiva, mas provisória. Êsse tempo é uma perpétua vinda de Cristo, uma perpétua Parusia, um perpétuo Advento. A palavra pela qual Cristo inaugura sua prédica é disso a definição: "Fazei penitência, pois o Reino de Deus está próximo"[1]. "*Dominus enim prope est.*" "O Senhor está próximo!"[2] "Todo o tempo da Igreja é constituído por esta proximidade da Parusia, que se exprime pelas perpétuas vindas de Cristo no mundo e nas almas. Êsse tempo é também o tempo da decisão. Êle permite aos homens escolher a favor ou contra Cristo. O princípio da vocação cristã é ter compreendido que o momento era crítico, que não se tratava mais de instalar-se numa existência fácil, que era preciso fazer para si uma alma na medida de um tempo de crise e, por conseguinte, ser inteiramente orientado para a solução dessa crise, pela missão.

Um primeiro traço que a caracteriza será desde então a ***audácia,*** quer dizer, certa aptidão, apoiando-se não sôbre si mesmo, mas sôbre o poder de Deus, afrontando tôdas as di-

1. *Mat.*, IV, 17.
2. *Fil.*, IV, 5.

ficuldades, quer elas venham dos homens, quer elas venham das coisas, quer elas venham dos Anjos maus. "Temos esta certeza, por Cristo, em vista de Deus. Não que sejamos capazes, por nós mesmos, de conceber alguma coisa como vinda de nós mesmos; mas nossa aptidão vem de Deus..." (II *Cor.*, III, 4). Portanto esta certeza não vem de que sejamos capazes, por nós mesmos, de realizar alguma coisa. Mas nossa aptidão vem de Deus; Êle nos tornou capazes de ser "ministros de uma nova aliança (ministros = servidores), não da lêtra, mas do espírito: pois a letra mata, mas o espírito vivifica" (II *Cor.*, III, 6).

Como podemos caracterizar essa disposição? Podemos encará-la, em primeiro lugar, em sua fonte. Ela é expressa por São Paulo quando diz: "Êle nos tornou capazes de ser ministros de uma nova Aliança, não da lêtra, mas do espírito". O ponto de partida desta audácia do apóstolo é que a obra que êle realiza não é sua obra, mas êle é o servidor, o ministro de uma obra que o ultrapassa[3]. Isto é importante, porque, na medida em que é a nós mesmos que pregamos, na medida em que o filósofo explana seus próprios pensamentos, na medida em que o homem de ação experimenta estabelecer sua influência pessoal, êle pode sempre perguntar-se se se engana ou não se engana. Êle apresentará, por conseguinte, o que dirá com timidez e prudência: e se o apresentar sem timidez, parecerá cheio de fatuidade e de inconsciência.

Ao contrário, a atitude missionária é completamente diferente. O Apóstolo é alguém que não tem inclinação alguma por si mesmo, para a obra à qual é chamado; muitas vêzes êle a teme profundamente, vê seus perigos. Não é algum gôsto natural da ação que o arrasta a fazer-se mensageiro do Evangelho, mas é, mui simplesmente, o fato de que Deus dêle se apossou para fazê-lo seu enviado. "Sabendo, pois, como se deve temer o Senhor, procuramos persuadir disto os homens, pois não vimos recomendar-nos a nós mesmos diante de vós, mas fornecer-vos a ocasião de glorificar-vos em nós, a fim de que possais responder àqueles que se gloriam da aparência e não do que está no coração... Portanto quem quer que esteja em Jesus Cristo é uma nova criatura. As coisas antigas estão passadas, eis que tudo se tornou nôvo. Tudo isso vem de

3. Ver R. BULTMANN, *Exegetische Probleme des zweiten Corintherbriefes*, Upsala, 1947, p. 18 e seg.

Deus, que nos reconciliou consigo em Jesus Cristo e nos confiou o ministério da reconciliação, pois Deus reconciliava o mundo consigo mesmo em Cristo." (II *Cor.*, V, 11-19).

Esta expressão: "Somos enviados como embaixadores em nome de Cristo" manifesta o sentido da missão: o apóstolo pertencia até então à vida privada, prosseguia sua existência pessoal. Agora êle é encarregado de uma missão pública e oficial. É preciso que anuncie ao mundo a boa notícia. Pois tal é a missão da Igreja. A Igreja não é uma comunidade particular, ela é um órgão oficial de Deus. Ela é o órgão oficial pelo qual o próprio Deus anuncia ao mundo o Evangelho[4]. Tem por encargo repetir por todo o tempo que nos separa da volta de Cristo: "Fazei penitência, pois o Reino de Deus está próximo", e convidar assim os homens à penitência, por causa dos acontecimentos vindouros. Isso marca a atividade da Igreja e, conseqüentemente, também a atividade dos membros da Igreja.

Eis aí qual é precisamente o fundamento da certeza missionária. A partir dêsse momento, tôdas as dúvidas, tôdas as inquietudes e todos os retornos sôbre si mesmo não têm mais importância: quando estamos em missão, não há senão uma coisa a fazer: cumprir a missão; pouco importam as circunstâncias nas quais nos achamos, pouco importam as dificuldades com que nos deparamos. Quando um oficial de ligação é enviado para transmitir uma mensagem às linhas, êle não deve preocupar-se com saber se tem vontade ou não de cumprir a missão nesse preciso momento; é preciso que a mensagem seja levada. Há gente para prevenir: enviar-se o oficial para preveni-la; é preciso que ela seja prevenida custe o que custar, custe o que custar ao mensageiro.

Assim para o missionário. É preciso que os homens sejam prevenidos a fim de prepararem-se em vista do julgamento vindouro. Êle é enviado por Deus para isso. Pouco importam os perigos. O missionário vive, normalmente, uma vida perigosa. Êle está perpetuamente exposto a contradições por parte de seus irmãos, por parte dos elementos, por parte dos anjos. Pouco importa, é preciso cumprir a missão, é a única coisa de que se trata e é a raiz de sua segurança tranqüila. Êle tem uma missão a cumprir, todo o resto, doravante está passado: "As coisas antigas estão passadas, eis que tudo se

4. Ver Eric Peterson, Le martyr et l'Eglise, *Dieu vivant.*, V, p. 27.

tornou nôvo". A novidade da existência apareceu-lhe de maneira ofuscante, quando a tripla plenitude dos tempos, do mundo e Deus se revelou a êle. Até então, levava uma vidinha banal, cotidiana, e eis que, bruscamente, tudo se iluminou para êle; e viu, de algum modo, surgir a aparência das coisas; as profundezas da realidade espiritual e do drama do mundo abriram-se a seus olhos como um abismo. Em presença de tudo isso, êle sabe que, de hoje em diante, não tem senão uma coisa a fazer: cumprir sua missão, *legatione fungimur*. Eu cumpro minha missão, eu estou em missão, eu faço meu serviço, que não é de alguma causa humana, mas é o serviço mesmo da Trindade. Aquêles que o enviam são as Três Pessoas; aquêles a quem êle é enviado são as nações pagãs; o conteúdo da mensagem é o anúncio da Parusia. *Omnium sanctorum minimo...*[5]. A mim, o menor de todos os santos. *Minimo...* Porque sou eu a quem Deus veio buscar? O *minimus...* São Paulo falava muito mal e, em presença de seus interlocutores, seja por defeito de palavra, seja por falta de presença, não se distinguia. Os Coríntios diziam dêle: quando está longe, faz grandes discursos e depois, quando está aqui, apaga-se[6]. Por conseguinte, êle não tinha aptidão especial. Ao contrário. *Minimo!* Verdadeiramente, êle é o menor e pode perguntar-se porque Deus o escolhe! Enfim, pouco importa, não há questão que se proponha: foi êle o escolhido; é preciso que a missão seja cumprida, é preciso que êle vá até o fim para cumpri-la. E êle está tanto mais tranqüilo quanto sabe que isso não vem dêle, que não deve contar consigo mesmo, que, humanamente, tem tudo contra si: êle, êsse judeu, dirigir-se a êsses romanos e a êsses gregos; êle, êsse homem sem possibilidades exteriores, ir enfrentar em Atenas os filósofos estóicos e epicuristas do tempo; êle, êsse homem sem saúde e definhado (padecia de doença misteriosa, talvez nervosa enfrentar as mais perigosas travessias, passar a vida nas estradas... Pouco importa, tudo isso servirá precisamente para demonstrar que nêle age uma fôrça divina. "É em minha fraqueza que me glorifico" (II *Cor.*, XII, 5).

Por que glorificar-se em sua fraqueza? Precisamente porque, sendo êle fraco, aparece claramente que o que está

5. *Efés.*, III, 8.
6. II *Cor.*, X, 10.

nêle é uma fôrça divina e que êle edifica sua obra não pela persuasão de uma sabedoria humana, mas pela fôrça divina que está nêle e da qual êle é o servidor. *Servus verbi Dei.* Servidor da Palavra! Êle é um servidor e cumpre seu serviço e todo o resto é nada. Êle sabe muito bem que só tem de apoiar-se em Deus para cumpri-la. "Levamos êsses tesouros em vasos de barro, a fim de que apareça que êste soberano poder do Evangelho vem de Deus, e não de nós." (II *Cor.*, IV, 7).

Em que consiste agora essa certeza? Como irá ela manifestar-se? Pode-se defini-la como certa aptidão para enfrentar *tranqüilamente* (e isto é muito importante), sossegadamente, não em tensão e em violência, tôdas as dificuldades, tôdas as contradições, todos os perigos, todos os obstáculos, para não se deixar perturbar por nada, porque é preciso, ainda uma vez, que a missão seja cumprida. "Temos esta certeza por Cristo em vista de Deus. Não é que não sejamos capazes, por nós mesmos, de conceber alguma coisa como vinda de nós mesmos; mas nossa aptidão vem de Deus"[7]. Que importa viver no meio da existência mais perigosa, no meio de todos os perigos? "Somos oprimidos de tôdas as maneiras, mas não esmagados; na aflição, mas não no desespêro; perseguidos, mas não desemparados; abatidos, mas não perdidos; trazendo sempre conosco, em nosso corpo, a morte de Jesus, a fim de que a vida de Jesus seja também manifestada em nosso corpo"[8]. E o texto continua: "Estando, portanto, cheios de certeza e sabendo que, enquanto estamos no corpo, estamos longe do Senhor, nesta certeza, preferimos desalojar-nos dêsse corpo e estar perto do Senhor. E por isso esforçamo-nos por ser agradáveis a Deus, seja permanecendo nesse corpo, seja deixando-o. Estando, portanto, penetrados pelo temor do Senhor, procuramos convencer os homens"[9].

"Eis agora o dia favorável, eis agora o dia da Salvação"[10] É sempre a mesma idéia, a do *Kairos,* da iminência: eis o momento da decisão. E êsse dia favorável desdobra-se durante todo o tempo da Igreja pela misericórdia de Deus, que dá êsse

7. II *Cor.*, III, 5.
8. II *Cor.*, IV, 7-11.
9. II *Cor.*, V, 6-11.
10. II *Cor.*, VI, 2.

prazo, para deixar aos homens o tempo da decisão. Mas êsse prazo não tem outras razões senão dar o tempo da decisão; não que Deus se afaste, não que Deus esteja menos próximo: Êle está sempre próximo; mas sua misericórdia dá êsses prazos nesses tempos para a conversão das Nações[11]. Êsse prazo é destinado a permitir que tôdas as nações, sucessivamente, tomem a decisão, que tôdas, a seu turno, sejam postas em presença da Mensagem e escolham diante da Mensagem.

"Eis agora o tempo favorável, o dia da salvação. Por isso não damos a ninguém ocasião alguma de escândalo, a fim que nosso ministério não seja motivo de queixa, mas antes nos mostramos em tôdas as coisas como ministros de Deus, com muita paciência nas necessidades, nas aflições, sob os açoites, nos cárceres, nas sedições, nos trabalhos, nas vigílias, nos jejuns, com a pureza, com a ciência, com a longanimidade, com o Espírito Santo, com a caridade sincera, com a palavra da verdade, entre a glória e a ignomínia; tratados por impostores e no entanto verídicos; vistos como moribundos e eis que estamos vivos; como castigados, mas não condenados à morte; como tristes, mas sempre alegres (*Gaudete in Domino, semper...*); como pobres, mas enriquecendo a muitos; como nada tendo, mas tudo possuindo"[12]. Aí aparece a soberana liberdade do missionário, livre no que diz respeito a tôdas as coisas humanas, livre na pobreza como na abundância, capaz de prosseguir com sua mensagem nas circunstâncias mais diversas, porque o importante é ùnicamente que sua mensagem seja levada.

Podemos assinalar que essa segurança se define principalmente com relação a três categorias de dificuldades. As primeiras são as dificuldades que vêm do homem. O Apóstolo deve ir anunciar oficialmente a mensagem às autoridades oficiais. E primeiramente diante das autoridades oficiais do pensamento. São Paulo vai a Atenas, ao Areópago, e aí, diante das sumidades intelectuais do tempo, diante dêsses filósofos epicuristas e estóicos, anuncia o Evangelho de Jesus Cristo e a mensagem da Ressurreição. Pouco importa que êle se sinta inferior na ordem da dialética, aos olhos dêsse filósofos; êle lhes diz o que tem a dizer. A fôrça do Evangelho não vem da persuasão de uma sabedoria humana. O Evangelho vem

11. II *Pedr.*, III, 9.
12. II *Cor.*, VI, 4-10.

transtornar os raciocínios e os cálculos humanos, forçar as pessoas a sair de sua vida terrestre. É necessário que, nesse sentido faça escândalo. Não se deve experimentar fazê-lo voltar, para torná-lo mais aceitável a uma sabedoria humana. É preciso que o missionário aceite a contradição. Êle deve lembrar-se, aliás, de que, antes de todos, seu Mestre conheceu esta contradição. A eficácia da mensagem não provém da apresentação humana que êle lhe dê, mas de ser o Evangelho um poder em obra no mundo, a Palavra do próprio Deus, que é, por si mesmo, a eficácia. O que depende de nós não é dar eficácia a esta Palavra, mas é, simplesmente, fazê-la circular. Certamente, temos o dever de bem apresentá-la. Não deve ser a nossa negligência que a torne menos aceitável. Devemos conhecer a psicologia, a cultura daqueles a quem a apresentamos. Mas, ainda uma vez, esta Palavra, sòzinha, pode produzir seu efeito, converter os corações. Porque é uma Palavra criadora, capaz de criar novos corações. E, se tivéssemos bastante fé, seríamos capazes de penetrar corações impenetráveis, porque o que é impossível ao homem é possível a Deus.

Êle afronta também as autoridades políticas, públicas. E êste é um aspecto muito importante da prédica evangélica. O Evangelho aparece num mundo pagão como um delito público. É necessário não esquecer que Cristo foi citado diante de um Tribunal e que diante de um Tribunal Êle teve ocasião de proclamar oficialmente sua Mensagem às autoridades públicas, afirmando, como disse Peterson a propósito do martírio, "a pretensão do reino de Deus de ser um regime oficial"[13]. O Reino de Deus deve julgar os reinos dêsse mundo; e por isso é um espetáculo exemplar ver os representantes do Reino de Deus citados diante dos representantes do reino do mundo. Então, o anúncio toma seu caráter oficial: é o representante oficial do Reino de Deus quem anuncia o reino de Deus aos representantes oficiais dos reinos dêste mundo. Foi assim na vida de Cristo: Cristo prestou seu supremo testemunho em presença, primeiramente, do Sanhédrin judeu, isto é, da assembléia oficial do judaísmo, e, em seguida, em presença de Pilatos, o procurador romano. E foi condenado por um julgamento regular; isto é, o reino dêste mundo recusou então reconhecer os direitos do reino de Cristo.

13. *Loc. cit.*, p. 27.

Esta proclamação pública prolongar-se-á através da história da Igreja e aparecerá, eminentemente, tôdas as vêzes que um cristão fôr assim citado diante das autoridades públicas. É o que se produzirá nos primeiros séculos, no tempo dos mártires. A importância dos mártires é serem êles julgados por um tribunal público e, diante dêsse tribunal, proclamarem o Evangelho, a pretensão de Cristo de ser o rei verdadeiro. E êles são condenados legalmente por isso[14]. E isso continuará em todos os países, onde os cristãos serão assim detidos pelas autoridades públicas pelo puro delito do Evangelho. Aí se exprime ainda hoje êsse nivelamento entre a pretensão da Cidade do mundo de ser o único regime oficial e fazer da Igreja um assunto privado, e a pretensão do Reino de Deus de representar oficialmente a Trindade no mundo e dirigir-se publicamente às autoridades públicas para anunciar sua Mensagem. Isto não quer dizer que os regimes políticos não tenham, em sua ordem, uma autoridade própria e que a Igreja não queira reconhecer esta autoridade: isto é outra questão. Mas o Evangelho tem direito absoluto de ser anunciado e, tôdas as vêzes que um regime político contestar êsse direito, os cristãos terão o dever de reivindicá-lo até à morte. A razão disto é muito simples: é necessário que a missão seja cumprida e, na medida em que alguns (mesmo quando são representantes do Estado) impedem o cumprimento desta missão, é necessário passar por cima. O mártir aparece com um ponto culminante dêsse conflito.

Uma segunda ordem de dificuldades é constituída pelos perigos oriundos das coisas. O missionário expõe-se a passar a vida em circunstâncias perigosas. Nunca as preocupações de sua situação material deverão impedi-lo de cumprir sua missão, que é o Evangelho. Encontramos na história de todos os grandes missionários, de todos os grandes apóstolos, essa liberdade em meio aos perigos exteriores, essa segurança fundada no abandono. Não é pròpriamente o prazer de afrontar os perigos (é uma maneira muito romântica de apresentar as coisas crer que os missionários partem pelo gôsto da aventura), nem a procura da vida perigosa por si mesma: é, muito simplesmente, a tranqüila confiança de estar nas mãos de Deus e de que, por conseqüência, absolutamente nada acontecerá senão com a permissão de Deus. Assim, São Francisco Xavier,

14. PETERSON, *loc. cit.*, p. 27.

em piena tempestade nos mares da China, enquanto que em tôrno dêles todos estavam desatinados, sentia-se mais tranqüilo que nunca, totalmente nas mãos de Deus, e gozava a plenitude da união com Êle.

Há, enfim, uma terceira ordem de perigos, que o apóstolo enfrenta, e a mais temida. Sua luta não é sòmente contra a carne e o sangue, mas contra os Podêres, as Dominações e as fôrças más. Deus chama-o mais para um combate espiritual que para um combate temporal. Êle vai enfrentar não sòmente podêres visíveis e os príncipes da cidade terrestre, mas aquêles que a Escritura chama "os príncipes dêste mundo". Pois a missão é um combate espiritual cujo objetivo são as almas e que se trava nas profundezas onde é preciso arrancar as almas aos podêres que as têm cativas. O apóstolo sabe que entra nas lutas mais perigosas. Sabe que os podêres maus tudo farão para detê-lo e impedi-lo de atingir seus fins. Sabe que, sendo apóstolos, se expõe a tôdas as tentações, a tôdas as provações interiores; sabe que Deus permitirá que êle seja tentado, porque é precisamente no interior dessa tentação que êle conseguirá a verdadeira vitória. Ainda aí, em nenhum momento, êle terá mêdo, enfrentando êsses podêres perigosos, porque sabe que estará nas mãos de Deus. Sabe que Cristo já os venceu na Paixão e na Ressurreição.

"As armas com as quais combatemos não são carnais. Elas são podêres de Deus, para derrubarem as fortalezas.... Nós derrubaremos os argumentos e tôda altura que se eleva contra Deus"[15]. Pouco importa o que somos, pouco importam a nós todos os obstáculos que podemos encontrar. Não é o que é preciso olhar. Deus é capaz, com instrumentos miseráveis, fracos, com sêres tímidos, covardes, frágeis, na medida em que êles tenham verdadeiramente fé, de fazer obras admiráveis: e isso para manifestar que êsse poder vem de Deus e não do homem. De outra forma, isso não seria um testemunho. O apóstolo deve ser a manifestação do que Deus pode fazer, e não do que o homem faz. Quando mais êle é fraco, mais seu testemunho é brilhante, porque então os homens não são tentados a levar para o homem o poder do que está realizado, mas a levá-lo a Deus sòmente.

15. II *Cor.*, X, 4-5.

CAPÍTULO II

A POBREZA

Mostramos como um dos traços mais marcantes, na atitude de São Paulo, é que, sabendo-se encarregado por Deus de uma mensagem oficial para levar aos homens, êle não se deixa deter por nenhum obstáculo: nem aquêles que vêm das fôrças exteriores, nem aquêles que vêm das fôrças do mundo, nem aquêles que vêm das dificuldades interiores; e, no cumprimento desta tarefa, êle age não tensamente, mas em plena paz e em pleno abandono, porque sabe muito bem que não é êle quem age, mas sim a fôrça de Deus que age nêle. É o que faz tôda a sua fôrça: êle sabe ser instrumento de Deus e ter uma missão a cumprir: êle a cumpre.

Mas, ao mesmo tempo (e é o aspecto sôbre o qual poderemos refletir agora), São Paulo acha-se, por isso, empenhado em uma existência verdadeiramente dramática. Está empenhado no mais espêsso do drama do mundo, do drama do mundo de seu tempo, mas também do drama do mundo de todos os tempos; e não do drama exterior do mundo, quer dizer daquele que opõe as fôrças exteriores do poder político ou do poder econômico, mas ao coração daquilo que é verdadeiramente o drama do mundo, quer dizer, o drama espiritual. Dissemos seguidamente que a verdadeira história do mundo é êsse conflito espiritual que se apresenta perpètuamente em tôrno de nós, em tôrno das almas, entre as fôrças de Cristo e as fôrças opostas às de Cristo.

Ora, pode-se dizer que São Paulo, e isto o caracteriza, se deixa absorver completamente nesse conflito; nêle se empenha totalmente e nisso sua atitude se opõe absolutamente a tôda evasão, a tôda procura de tranqüilidade pessoal, ao abrigo

das tempestades que sacodem a humanidade[1]. A existência de São Paulo situa-se, ao contrário, no coração do drama espiritual da humanidade, ao qual Péguy chamava "o centro de miséria", e assim se acha arrastado numa aventura impossível, que vai expô-lo a todos os perigos, fazendo-o viver nas mais trágicas circunstâncias porque, estando sua vida totalmente dada, êle não dispõe mais, de maneira alguma, de si mesmo.

É o que nós podemos chamar a pobreza missionária, porque o que aparece eminentemente aqui em São Paulo é esta miséria pela qual, em sua procura única de Deus e das almas, êle se deixa, de fato, despojar de tudo. Mas o que gostaria de frisar bem no comêço é que esta pobreza de São Paulo não é uma pobreza que êle se imporia artificialmente e como que externamente: ela é ùnicamente a conseqüência de seu compromisso. Quem quer que tomar a sério será arrastado necessàriamente nesta engrenagem. Será um homem perdido. Mas é assim que descobrirá a verdadeira vida, a vida do amor... "como nada tendo e como tudo possuindo"

São Paulo é um homem perdido, um homem cercado. Isto aparece em vários pontos. É, primeiramente, um homem destituído de reputação: e é uma das coisas em que êle mais insiste. É o primeiro bem ao qual renunciou. Êle não pode absolutamente fazer, ao mesmo tempo, o serviço de Cristo e o do mundo, agradar a Deus e agradar aos homens. A partir do momento em que se empenhou no serviço de Cristo, êle é perpètuamente levado a fazer coisas que o desconsiderarão aos olhos do mundo, não encontrando nêle o que admira e o que ama; é levado a desprezá-lo e a considerá-lo, segundo a palavra tão expressiva da I *Epístola aos Coríntios,* "como escória" (IV, 13), quer dizer, como alguma coisa que nada lhe oferece. Quando o mundo procura em São Paulo alguma coisa sôbre a qual poderia agir o mundo não acha mais nada; e, desde então, São Paulo não lhe interessa mais.

São Paulo no-lo diz por várias vêzes e, primeiramente, na II *Epítola aos Coríntios,* quando nos descreve as dificuldades a que se expõe por seu apostolado: "Ora, sendo nós cooperadores de Deus, exortamo-vos a que não recebais ã graça de

1. Ao contrário da idéia tão espalhada de que a fé é "a instalação confortável em qualquer coisa que é estável". W. JANKELEVITCH, em *La connaissance de l'homme au XX siècle,* Neuchâtel, 1952, p. 310.

Deus em vão; pois Êle disse: No tempo favorável, eu te atendi, no dia da salvação eu te socorri. Não damos motivo algum de escandâlo no que quer que seja. Mostramo-nos, em tôdas as coisas, como ministros de Deus, com muita paciência, nas tribulações, nas privações, sob os açoites, nos cárceres, por entre a glória e a ignomínia, tratados por impostores e no entanto verídicos; como desconhecidos, embora conhecidos; como castigados, mas não condenados à morte; como pobres, mas enriquecendo a muitos..." (VI, 1-10).

São Paulo apresenta-se então como sendo objeto de ignomínia aos olhos do mundo, como destituído de boa reputação, como alguém desconhecido, quer dizer, por quem ninguém se interessa. Se recordarmos o que foi sua vida, veremos bem a que isso alude. São Paulo desterra-se de sua nação. Êle era judeu; ora, pela sua conversão, ainda mais por seu apostolado, êle se afastou do judaísmo, para falar mais pròpriamente, êle foi vomitado pelo judaísmo absolutamente como um muçulmano que se converte ao Cristianismo é vomitado pelo Islã. São Paulo aceita assim ser vomitado por seu povo.

A primeira coisa na qual São Paulo consentiu foi ser um homem destituído de reputação, rejeitado, desprezado, considerado louco aos olhos do mundo. Isto é verdade para todos aquêles que levam Cristo a sério. Sempre o mundo acha que é loucura! Quem quer que queira tomar um pouquinho a pobreza de Cristo a sério e passá-la em sua vida será tratado de original. Será acusado de procurar singularizar-se. Censurá-lo-ão por não se conformar aos costumes do meio em que vive. Ora, é necessário dizer que São Paulo não teria certamente modificado o mundo em tôrno dêle, se não tivesse, precisamente, rompido com todo um conjunto de hábitos, com tôda uma mentalidade que correspondia, para êle, ao mundo de seu tempo e com o qual, seguindo Cristo, êle aceitava romper. O cristão faz necessàriamente escândalo e, se não faz escândalo, é inquietante, porque isto prova que êle não é mais muito cristão e que o sal da terra começou a tornar-se insípido. Não se pode dizer, é bem claro, que o Cristianismo, tal como é muito seguido no mundo cristão de hoje, faça muito escândalo! Êle não molesta nem as autoridades públicas, nem os poderes intelectuais, nem ninguém. Mas não é êsse cristianismo que modificará alguma coisa no mundo.

Em segundo lugar, São Paulo expõe-se a ser despojado definitivamente de todo conforto material, quer dizer, expõe-se a viver em condições materialmente inconfortáveis, deve habituar-se a não dar importância alguma a seu bem-estar e às suas comodidades. Viverá assim em tôda parte, diz-nos êle, "nas necessidades, nas provações, sob os açoites nas prisões, nos tumultos, nos trabalhos, nas vigílias, nos jejuns. Eis que nós somos olhados como moribundos e eis que nós vivemos; como tristes, mas sempre alegres, como pobres, mas enriquecendo a muitos, como nada tendo, mas tudo possuindo" (II *Cor.*, VI, 8-10).

Vemos aqui duas coisas: primeiramente, esta expressão tão forte "como nada tendo". São Paulo é verdadeiramente alguém que consente nesta primeira forma de pobreza, que é a pobreza interior, pela qual aceita realmente o princípio de ser privado de qualquer coisa, quer dizer, de não ter ligações na ordem dos bens materiais. É a palavra, do começo do *Sapato de Cetim*, do jovem jesuíta amarrado ao mastro de seu navio: "Pois é verdáde que estou amarrado à cruz, mas a cruz à qual estou amarrado não está amarrada em nada" Quer dizer que é a soberana liberdade na servidão absoluta do amor. A êsse mastro do navio, no meio de tôdas as tempestades do mundo, São Paulo goza da soberana liberdade e não há homem mais livre do que êle, se é comparado àqueles que são subjugados às suas sensualidades, às suas riquezas, às suas possessões, às suas bibliotecas, às suas obras de arte. É na soberana pobreza que está a soberana liberdade.

Mas São Paulo não é sòmente alguém que está interiormente indiferente, mas também alguém que, concretamente, vive em condições que são assencialmente aquelas de uma vida provisória. É a palavra empregada na *II Epístola aos Coríntios:* "Nós sabemos que, enquanto estamos nesta tenda, estamos em peregrinação"[2]. Peregrinamos longe do Senhor, quer dizer, estamos, de alguma maneira, nesse mundo, como homens acampados. Não nos instalamos nêle, não estamos em nossa casa em parte alguma, não temos casa nesse mundo[3];

2. II *Cor.*, V, 6.

3. "Tôda terra estrangeira lhes é uma pátria e tôda pátria lhes é uma terra estrangeira", dirá o autor da *Epístola a Diogneto* IV, 5; trad. Marrou, Sources chrétiennes, p. 63.

então, acampamos onde podemos, isto é, deitamo-nos onde nos encontramos, comemos o que nos é dado. E tal é a vida de São Paulo correndo pelo mundo nas mais extraordinárias condições. Essas condições êle nos descreve nessa passagem da II *Epístola aos Coríntios* (XI, 23): "São êles ministros de Cristo? — eu vou falar como homem fora de sentido, eu o sou mais do que êles: muito mais do que êles pelos trabalhos, muito mais pelos golpes, infinitamente mais pelos encarceramentos: seguidamente eu vi a morte de perto: cinco vêzes recebi dos judeus quarenta golpes de açoite menos um; três vêzes fui açoitado com varas, uma vez fui apedrejado; três vêzes naufraguei; passei um dia e uma noite no abismo (não se sabe muito bem o que isso quer dizer; passou-os no fundo do mar? É provável que êle chame *abyssos,* o abismo, o pleno mar); e minhas viagens sem número, os perigos corridos devidos aos de minha nação, os perigos corridos devidos aos Gentios, os perigos nas cidades, os perigos nos desertos, os perigos no mar, os perigos devidos aos falsos irmãos, as labutas e as penas, as numerosas vigílias, a fome, a sêde, os múltiplos jejuns, o frio, a nudez!"

Eis o quadro ordinário no qual se desenrola sua existência; jamais nenhuma segurança, perigo por tôda parte; perigo por parte dos homens, perigos por parte dos elementos; uma existência perpètuamente exposta, sem instalação. É certo que essas condições efetivas de pobres favorecem o desprendimento interior e permitirão uma vida verdadeiramente livre para dedicar-se às coisas de Deus.

Resta um terceiro elemento: as provações interiores. E é algo inolvidável. São Paulo renunciou também a certo confôrto interior. É o que poderia, talvez, ser a suprema ilusão, ilusão das almas mais elevadas: imaginar que a vida espiritual consiste em encontrar certo equilíbrio: que, no fundo, o ideal cristão é fugir do mundo para encontrar a tranqüilidade. É preciso dizer que, se fôsse isso o que procurava São Paulo, certamente, êle não o encontrou, porque, a partir do momento em que tomou a seu cargo o mundo, viveu perpètuamente nessas preocupações das quais fala o texto há pouco citado: "Nas necessidades, nas aflições, nos trabalhos, nas vigílias, nos jejuns, em tôdas as preocupações". São Francisco de Sales, numa linda passagem, traduz a palavra αναγκαι por "angús-

tias", (*Tratado do Amor de Deus*, cap. V, Livro 9)[4]. E comenta nosso texto para mostrar o que são as aflições interiores:

"São Paulo então, em sua vida espiritual, foi acometido de langores, ferimentos, confusões, angústias, trevas e tôda sorte de intoleráveis dores interiores, como suas lamentações disso fazem fé. É o que êle quer dizer-nos quando mostra que os verdadeiros servidores de Deus vivem em grande paciência e tribulações, nas necessidades, nas angústias, nos ferimentos, nas sedições, nas prisões, nas vigílias, nos jejuns. Vêde, peço-vos, Teótimo, como a vida dos apóstolos era atribulada no corpo, pelos ferimentos; no coração, pelas angústias; no mundo, pela infâmia e pelas prisões; e, entre tudo isso, oh! Deus, que indiferença! Suas tristezas são alegres, suas pobrezas ricas, suas mortes são vitais, e suas desonras honrosas. Assim são êles: alegres por estarem tristes, contentes por serem pobres, revigorados por viverem entre os perigos da morte e gloriosos por serem aviltados, porque tal era a vontade de Deus".

É preciso recordar que dar-se a Deus, mesmo numa vida contemplativa, não é buscar a paz, mas, ao contrário, é ir ao mais espêsso da guerra. É essa a palavra de um Padre do deserto a quem um jovem monge se queixava de ser tentado e que dizia: "Há 60 anos estou aqui, e não tive um dia de paz. O que se vem buscar no deserto não é a paz, mas a guerra". Isso não quer dizer, certamente, que o apóstolo não encontre paz no meio de tudo isso, precisamente o que a Escritura chama "a paz que ultrapassa todo sentimento" [5]. Mas esta paz é perfeitamente compatível com o pêso das angústias, dos sofrimentos, que são os da miséria do mundo em volta dêle e que êle aceita carregar em sua plenitude. Nunca deve acontecer que, para nós, seguir Deus seja procurar nossa pequena paz interior, se isso fôsse uma maneira de separar-nos da miséria do mundo.

Seguir a Cristo não pode ser senão assumir mais a miséria dos homens: isso não pode ser amá-los menos. E, se alguém imagina, por vêzes, que a vida espiritual é certo egoísmo sublimado, engana-se; não compreendeu o que ela é. A procura

4. Sôbre a natureza da angústia cristã e sua distinção com a angústia carnal, ver Urs von BALTHASAR, Le chrétien et l'angoisse, *Dieu vivant*, XXII, p. 33 e seg.

5. *Fil.*, IV. 7.

de equilíbrio interior, de certa plenitude psíquica, é algo que tem valor humano, mas não é isso que nos traz o Cristo Senhor. Êle nos traz uma coisa bem diversa. Êle nos traz uma vida interior empenhada no mais espêsso do sofrimento dos homens e da miséria do mundo. Sob êste ponto de vista, a vida de São Paulo é, como êle o exprime de maneira muito acentuada, "aos olhos do mundo, totalmente perdida", despojada de tudo o que tem preço no mundo, privada de tôda honra, de todo confôrto, de tôdas as complacências da vida intelectual, de tôdas as mais sutis satisfações: "Por isso mesmo nosso homem exterior definha[6]". O homem exterior definha, parece empenhado em uma vida de perdição e de destruição. Mas isso é sòmente aparência exterior.

Pois é no seio mesmo desta suprema pobreza que êle encontra, na realidade, a plenitude. Não sòmente as duas coisas não se opõem, mas estão em razão uma da outra. Para falar a linguagem de São João da Cruz, "Há ùnicamente uma maneira de encontrar o Tudo: é tudo abandonar"; quer dizer, há uma proporção entre a descoberta do Tudo verdadeiro e o fato da renúncia total. Está aí, precisamente, o mistério que descreve São Paulo: "Mostramo-nos em tôdas as coisas como ministros de Deus, com muita paciência, nas tribulações, sob os açoites, nos cárceres, com a pureza, com a ciência, com a longanimidade, com a bondade, com o Espírito Santo, com a caridade sincera, por entre a glória e a ignomínia, entre a infâmia e o bom nome, tratados por impostores e no entanto verídicos; como desconhecidos, embora conhecidos; como castigados, mas não condenados à morte; como tristes, mas sempre alegres; como pobres, mas enriquecendo a muitos; como nada tendo, mas Tudo possuindo" (II *Cor.*, VI, 4-10).

Êsse texto é a lei do que, através de todos os séculos, repetem todos os grandes santos: a união da suprema pobreza e da suprema posse. Assim São João da Cruz: "Sim, os céus são meus e a terra é minha, e os povos são meus, e meus os pescadores; os Anjos são meus e tôdas as coisas são minhas; Deus, Êle próprio, é meu e para mim, pois Cristo é meu. Que que queres tu então? que procuras tu, ó minha alma?[7]". E Tauler, o grande místico dominicano do século XIV: "Aquêle que renunciou totalmente a si mesmo, de maneira a nada querer,

6. II *Cor.*, IV, 16.
7. *Avis et maximes*, 112; trad. Chevallier, p. 190.

a nada procurar, a nada guardar como próprio, êsse entra em tudo que Deus tem e é, tudo se lhe torna tão próprio, na medida em que êle pode, quanto a Deus mesmo. Ademais, tudo que os anjos e os homens, tudo que a universalidade das criaturas possuem de fato de bens, de alegria e de beatitude, tudo isso êle possui assim como elas tôdas[8]".

Há, na renúncia das coisas particulares, uma misteriosa posse do que é o princípio de tôdas as coisas particulares e que é o próprio Deus. O Padre Huby, comentando o texto de São Paulo, diz: "Se se monopoliza ciumentamente os bens da terra, dêles tornamo-nos escravos; se dêles nos destacamos, dêles somos o patrão; e, por isso, não se conquista sòmente a liberdade, mas também êsse olhar religioso que faz descobrir nos sêres criados a presença e a ação de Deus. Desde então, a coisa mais humilde dá à alma uma alegria que o avarento jamais possuirá[9]". Como nada tendo e como tudo possuindo.

Quando somos capazes de lançar um olhar desinteressado a um ser ou a uma coisa, ela nos dá uma alegria incomparável; e o que nos frusta perpetùamente desta alegria é a vontade de posse, pela qual atraímos tudo ao nosso eu. Quando nos preocupamos com o que os outros pensam de nós, ou com reter suas afeições, e não sabemos olhá-los em si mesmos, há alguma coisa envenenada. E, da mesma forma, a respeito de tôdas as coisas que possuímos, pelo fato mesmo de darmos importância à sua posse, sua posse é envenenada. A posse traz em si a destruição. Ao contrário, na medida em que as realidades são recebidas de Deus como dons maravilhosos e transferidas a Êle, quer dizer, na medida em que não as monopolizamos, então elas nos dão verdadeiramente a alegria.

Essa pobreza não é o fato de certas vocações particulares, é o próprio olhar do cristão sôbre o mundo: nada é dêle, mas tudo é de Deus. Tôdas as coisas são dons maravilhosos aos quais devemos graças, mas dos quais nunca devemos tentar apoderar-nos. Nesta expressão, "nada possuindo", o cristão encontra a alegria: "Estamos sempre alegres". Esta alegria é a própria alegria divina, a beatitude, da qual o Senhor disse que sòmente os pobres a possuíam: *Beati pauperes!* Aquêles

8. Deuxième Sermon pour Pâques, *Oeuvres complètes*, II, Tralin, 1911, pág. 207.

9. *Epîtres de la captivité*, Beauchesne, 1936, p. 127.

que têm a beatitude são os pobres. E esta palavra retumba pelo mundo nos corações, como um perpétuo apêlo a outro mundo, aquêle que nos é aberto pela pobreza.

A pobreza é também a entrada na fecundidade espiritual. Porque é pobre, não sòmente o apóstolo é rico, mas enriquece os outros. Isto é profundamente verdadeiro! Não sentimos nós que são os pobres que nos enriquecem? Dos pobres até nós sobe um apêlo que nos enriquece mais que todos os dons: quer dizer, o maior dom que pode fazer-nos um ser é o apêlo que sobe dêle e o que êste apêlo desperta em nós. Por isso comumente os sêres mais despojados trazem as maiores riquezas. Algumas vêzes, dar coisas aos outros é uma maneira de evitar dar-nos nós mesmos, é uma dispensa do que é precisamente o dom verdadeiro, que é o dom da pobreza, e não o dom da riqueza. "Pois nós que vivemos, somos, sem cessar, entregues à morte, por causa de Jesus, a fim de ser a vida de Jesus manifestada em nossa carne mortal: assim a morte age em nós, e a vida age em vós[10]". É a nossa morte que faz a vossa vida.

O que São Paulo encontra ainda na pobreza é a soberana riqueza, que é o amor! Pois é na miséria, no despojamento total, que se exprime o amor em tôda a sua pureza. Diremos, retomando a palavra do *Cântico dos Cânticos*[11], que "aquêle que deu tôda a substância do que tinha, em troca do amor, considera tudo o que deu como nada diante do que recebeu em troca". Aquêle que tudo deu em troca do amor, na realidade encontra tudo, porque encontrou o amor, que, finalmente, é a única coisa da qual temos necessidade.

Ora, por que êsse amor se encontra na soberana pobreza? Porque o amor é amar verdadeira e suficientemente a Deus, para que a única coisa que tenha sabor seja, precisamente, sua vontade. É o que São Francisco de Sales, em seu admirável *Tratado do Amor de Deus,* chama "a Santa Indiferença", que não é uma ausência de apêgo, mas, ao contrário, um tal apêgo a Deus que aquêle que ama Deus a tal ponto está livre de todo o resto. Pouco lhe importa se as coisas são doces ou amargas, humanamente. O que faz seu sabor é o sabor da vontade de Deus. As coisas humanamente amargas tornam-se doces para aquêle que ama, quando têm o sabor da vontade de

10. *II Cor.*, IV, 10-11.
11. *Cant.*, VIII, 7, segundo LXX.

Deus. E as coisas doces tornam-se, ao contrário, amargas, para aquêle que ama, quando elas não têm o sabor da vontade de Deus.

É uma experiência, aliás, que fazemos todos os dias. Quando fazemos alguma coisa doce para nós, segundo o homem carnal, e, ao mesmo tempo, oposta à vontade de Deus, nosso prazer é envenenado; e, ao contrário, quantas vêzes acontece, fazendo alguma coisa desagradável para nós, do ponto de vista do homem natural, nela encontrarmos a alegria. Esta alegria é a alegria do amor. "Aquêles que desembaraçam o fundo de suas almas de tôdas as coisas, de maneira a permitirem ao Sol da Justiça expandir seus raios no fundo íntimo de suas almas, êsses encontram o jugo do Senhor — e o jugo do Senhor é a aceitação de sua vontade — que é de uma suavidade que ultrapassa todo o imaginável. Ao contrário, tudo que não é de Deus lhes aparece extremamente insípido e amargo; sentimo-nos tão atraídos que o desejo consome a medula dos ossos e o sangue das veias[12]"

Um homem como Tauler pode dizer isso, porque o sentiu. Nós, quando no-lo dizemos dizemo-lo porque isto "faz bem", mas não o sentimos. Quando Tauler o diz, sente-se êste acento experimental. Para êle, como para São Paulo, dormir numa prisão ou dormir em sua cama, ser surrado ou viver no confôrto, tudo isto perdeu a importância. Não é, de maneira alguma, sôbre isso que êle organiza sua vida. A maioria dos homens organiza sua vida em função do máximo de aborrecimentos a evitar e do máximo de satisfações a dar-se. Para êle, ao contrário, são coisas que não leva em conta, das quais nem se apercebe. E é porque a pobreza é como uma epifania do amor. É na pobreza que o amor mais aparece, porque, aí, nada mais há além dêle. Assim, na pobreza de Belém, o amor de Cristo aparece em sua mais pura luz.

E, enfim, com tudo isso, São Paulo ainda não está contente, porque, depois de tudo, é sòmente o sinal de outra coisa e não ainda a plenitude à qual êle aspira. Mais além êle é possuído do desejo de que essa pobreza, êsse despojamento, êsses golpes, essas provações, tudo isso vá até o fim, isto é até a destruição total de seu ser carnal, que põe obstáculo entre Deus e êle, a fim de entrar êle em poder do que possuíu to-

12. TAULER, Sermon pour le quatrième dimanche après L'Epiphanie, *Oeuvres complètes*, II, Tralin, p. 52

talmente seu coração: "É por isso que não desfalecemos; embora se destrua em nós o homem exterior, nosso homem interior renova-se dia a dia; pois nossa leve aflição do momento presente produz em nós, além de tôda medida, um pêso eterno de gloria, nossos olhares não se pousam nas coisas visíveis, mas nas invisíveis, que são eternas. Nós sabemos, com efeito, que, se esta tenda (sempre esta idéia de estar "acampado", de ser a vida atual uma tenda), nossa morada terrestre, fôr destruída, nós temos uma casa que é a obra de Deus, não feita por mãos humanas, uma morada eterna, no Céu. Por isso também, gememos nesta tenda, no ardente desejo de sermos revestidos de nossa morada celeste, pois, enquanto estamos nestas tendas, gememos acabrunhados, porque não queremos tirar nossa veste, mas revestir a outra por cima, a fim de que o que é mortal seja absorvido pela vida. Ora, quem nos formou para isto foi Deus, que nos deu o penhor do Espírito" (II *Cor.*, IV, 16; V, 5).

Lembramo-nos da palavra de Inácio de Antioquia indo ao martírio e suplicando aos romanos que tivessem piedade dêle, que não tomassem providência alguma para salvá-lo, pois, diz êle "será um homem".[13] Atualmente, êle não é ainda um homem, pois esta pobre existência, o pêso de seu ser carnal impedem-no de ser transfigurado pelas energias do Espírito em sua alma, que tem sêde de ver as coisas divinas, em seu coração, que tem sêde de amá-las e em seu próprio corpo, que tem sêde, êle também, de ser transfigurado. Quando vê tudo isso, sabe muito bem que ainda não é um homem e que então êle será sòmente um homem; é porque êle aspira a seu "nascimento". É verdadeiramente êsse dia que será o dia de meu nascimento. Nesse momento estará terminada esta presença no mundo atual, na vida biológica, que é sòmente a formação em nós daquele que, um dia, como borboleta repelindo todo o revestimento da crisálida, verdadeiramente alça vôo para o céu.

Vemos aqui a ligação existente agora não mais sòmente entre a pobreza e a alegria, mas entre a suprema pobreza, a da morte, e a suprema alegria, a visão de Deus. Sôbre a Cruz, Cristo, após ter sido despojado de sua liberdade, quando lhe fincaram os pregos nas mãos, após ter sido despojado de seus bens, quando lhe tiraram tôdas as vestes, é despojado enfim

13. *Epistola aos Romanos* VI, 2.

desta coisa suprema que é a vida, e, por êsse dom da vida, atinge a ressurreição. É o paradoxo cristão total a vida explodir na morte. E por isso estamos aqui no próprio coração do mistério cristão.

Pois, finalmente, tudo que falamos até agora é apenas a participação na morte e na ressurreição de Cristo, que se prolonga no Corpo Místico e em cada um dos membros dêsse Corpo Místico. Por isso a união da pobreza e da riqueza, da morte e da vida, exprime o próprio fundo do que é a existência em Cristo, na morte e na ressurreição de Cristo. Morremos com Êle e ressuscitamos com Êle no Batismo. Esta morte e esta ressurreição terminarão para nós em nossa morte e em nossa ressurreição finais, quando, pela morte, ressuscitaremos. Mas, no intervalo, elas enchem todo o espaço que vai do Batismo à morte. Elas constituem o mistério da "mortificação" e da "vivificação". Emprega-se sempre a primeira palavra e nunca a segunda, o que dá uma idéia falsa do Cristianismo, que é vida. O essencial é a vivificação; o Cristianismo é essencialmente a liberação em nós das energias do amor. Claro, esta vivificação opera-se sòmente pela mortificação. Para dilatar os espaços da caridade, é preciso restringir os espaços da carne, disse Santo Agostinho. Mas esta mortificação está voltada à vida: "Mas nós trazemos êsses tesouros em vasos de barro, a fim de que pareça que êste soberano poder do Evangelho vem de Deus e não de nós. Somos oprimidos de tôda maneira, mas não esmagados; na aflição, mas não no desespêro; perseguidos, mas não desamparados; abatidos, mas não perecemos; trazendo sempre conosco, em nosso corpo, a morte de Jesus, a fim de que a vida de Jesus seja manifestada em nosso corpo" (II *Cor.*, IV, 7-10).

CAPÍTULO III

A SINCERIDADE

"O que faz nossa glória é o testemunho de nossa consciência de que nós nos temos conduzido no mundo, e particularmente para vós, *com simplicidade e sinceridade,* diante de Deus, não com sabedoria carnal, mas com a graça de Deus. Não vos escrevemos outra coisa senão o que ledes e conheceis bem (assim também, não jogamos um duplo jôgo); e, espero, reconhecereis até o fim que somos vossa glória, da mesma forma que sereis também a nossa no dia do Senhor Jesus[1]". A última parte da frase é mais misteriosa: "Nós somos vossa glória, como sereis também a nossa no dia do Senhor Jesus..." reencontrá-la-emos no fim dêste capítulo. Uma atitude de sinceridade total, de lealdade integral aparece como sendo um dos traços essenciais do Apóstolo.

A que se opõe esta atitude? A tudo que seria duplo jôgo, duplicidade, falta de franqueza. Qual é a fonte principal desta duplicidade? É sempre o fato de não procurar puramente os interêsses e o serviço de Deus, mas de estar, ao mesmo tempo, preocupado com os próprios interêsses. Empreende-se uma obra para o serviço de Deus; mas, neste meio tempo, a preocupação do que pensam os outros, da impressão causada nêles, a preocupação de agradá-los e o mêdo de desagradá-los, tudo isso vem, imperceptìvelmente, falsear as coisas, esquerdear a atitude. Donde muitas vêzes uma impressão do mal-estar. São Paulo exprime-se com grande firmeza sôbre o fato de o missionário dever desinteressar-se da questão de saber se agrada ou não agrada aos homens. Êle não procura de modo algum a sua glória. "Nesse momento, é o favor dos homens

1. II *Cor.*, I, 12-14.

ou o de Deus que procuro? Meu intento é agradar os homens? Se eu ainda agradasse aos homens, não seria servidor de Cristo" (*Gál.*, I, 10). Isto significa duas coisas; a primeira, que é a menor: se eu procurasse agradar aos homens, não seria servidor de Cristo, isto é, se o que me conduzisse fôsse o cuidado de minha glória, de minha reputação, eu não seria um verdadeiro apóstolo. Mas há alguma coisa a mais: se, de fato, agrado aos homens, devo começar a inquietar-me, pois há probabilidades de que eu não seja um verdadeiro servidor de Cristo. Um verdadeiro servidor do Cristo deve, necessàriamente, em certos momentos, desgostar aos homens. Aquêle que muito teme desgostar passará seu tempo a minimizar as exigências de Cristo, a torná-las enfadonhas, de mêdo de chocar os homens. Mas, por isso mesmo, êle trairá sua mensagem.

A *Epístola aos Gálatas* está repleta desta idéia: "Todos aquêles que querem ganhar as boas graças dos homens, são êsses mesmos que vos obrigam a circuncidar-vos, com o único fim de não serem perseguidos pela cruz de Cristo" (VI, 12). São Paulo dirige-se a cristãos que se deixam ganhar por judeus que lhes dizem: "Circuncidai-vos e não serei perseguidos". Êles lhes propõem um compromisso entre Deus e Mammon, entre Cristo e o mundo. Fazei esta concessão e não tereis aborrecimentos. São Paulo responde: É ùnicamente porque êles querem lisonjear-vos que dizem isso, não têm cuidado do vosso verdadeiro bem. "Êsses circuncidados não observam, êles próprios, a Lei, mas querem que vós vos circuncideis para gloriarem-se em vossa carne. Deus me guarde de gloriar-me, senão da cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo. Por ela, o mundo está crucificado para mim, e eu para o mundo"[2]. Se sou fiel a Cristo, sou para o mundo objeto de reprovação. E impossível entender-me bem com o mundo.

Lembremos o que São Paulo entende por "mundo". Não é a criação; a criação é boa e abençoada por Deus e não é com ela que o cristão está em conflito. Por "mundo", êle entende o conjunto de disposições contrárias ao espírito de Cristo, tudo que é espírito de vaidade, espírito de orgulho, espírito de insensibilidade, espírito de cupidez. Isto constitui o "mundo" pelo qual Cristo não rezou. Um cristão não pode estar de acôrdo com o espírito do mundo, porque o espírito de Cristo

2. *Gál.*, V, 13-14.

e o espírito do mundo são absolutamente incompatíveis. Por conseqüência, é normal o cristão ser objeto de horror para o mundo, pois aparece como sua condenação viva, por tôda a sua conduta. Não amando o que o mundo ama, êle julga o mundo e o condena e isto é intolerável ao mundo. Por isso o mundo detesta o cristão.

A substância desta sinceridade é descrita por São Paulo na *Primeira Epístola aos Tessalonicenses* (II, 3). "Pois nossa exortação não procedeu nem de êrro, nem de malícia, nem de fraude, mas porque Deus nos julgou dignos de confiar-nos o Evangelho, assim ensinamos, não para agradar aos homens, mas para Deus, que sonda os corações." Ser plenamente sincero é agir com a única preocupação do que Deus pensa de nossos atos. É, por conseguinte, não tomar tal atitude em tal meio e tal atitude em outro, não pensar de uma maneira quando estamos sós e de outra maneira quando estamos com alguém, mas falar e agir sob o olhar de Deus, que sonda os corações. Isto implica um esfôrço para manter a palavra e a ação em relação com o ser profundo. A sinceridade é esforçar-nos para tornar em nós o exterior semelhante cada vez mais ao interior. Isto, certamente, sem provocação alguma, mas sendo simplesmente o que somos, sem falsear a verdade por temer desgostar aos outros.

A isso São Paulo opõe a atitude dos "falsos doutôres", que procuram agradar (II *Cor.*, II, 17). "Porque não somos falsificadores da palavra de Deus, como muitos, mas falamos em Cristo, com sinceridade e como da parte de Deus, diante de Deus". Os falsos doutôres "falsificam" a Palavra de Deus. Falsificar é o que fazem os taberneiros, pondo água no vinho. É o que fazem também os falsos doutôres: falsificam a palavra de Deus, isto é, o que êles dão não é o vinho puro da Palavra, mas uma mistura, na qual há bem pouco da Palavra, como subsiste assim mesmo um pouco de vinho nas bebidas oferecidas pelos taberneiros, mas afogado em elementos estranhos. Êles não pregam puramente a mensagem. O que êles dão não é autêntico. Não são simplesmente conduzidos pela obrigação de fazerem a vontade de Deus.

Esta sinceridade apresenta dois aspectos principais. O primeiro aspecto é a pureza de intenção, isto é, preocupar-se, agindo, com o julgamento de Deus e não com o julgamento dos homens, agir mais preocupado com o que agrada ou desa-

grada a Deus do que com o que agrada ou desagrada aos homens. Êste é um dos pontos essenciais de tôda vida espiritual. Habitualmente, não é necessário ter ilusões, somos governados pela preocupação de agradar ou desagradar aos homens, preocupados com manter no espírito dos que nos cercam certa idéia que têm de nós. E, ao contrário, pouco nos preocupamos com o que somos aos olhos de Deus; por isso negligenciamos muitas vêzes o que não é visto senão por Deus: a prece escondida, as obras de caridade ocultas. E temos mais cuidado com o que, mesmo sendo feito por Deus, é visto pelos homens, e onde nossa reputação está empenhada. Chegar a uma sinceridade total, isto é, fazer tão bem o que não é visto por ninguém como o que é visto pelos outros, é altíssima perfeição. Mas é um dos pontos essenciais do Evangelho: "Quando orais, não haveis de ser como os hipócritas, que gostam de orar em pé na sinagoga, a fim de serem vistos pelos homens. Tu, porém, quando orares, entra no teu quarto, e, tendo fechado a porta em segrêdo, ora a teu Pai, que está presente" (*Mat.*, VI, 5-6). É a ausência de pureza de intenção que, alterando imperceptìvelmente tudo que fazemos e fazendo-nos viver em meias mentiras, deixa subsistir um fundo de mal-estar em nossas almas.

Ora, isto não é aceitável. "Assim, todos nos considerem como servidores de Cristo e dispenseiros dos mistérios de Deus. Ora, o que se requer dos dispenseiros é que cada um seja fiel Quanto a mim, importa-me muito pouco ser julgado por vós ou por tribunal humano; pois nem sequer me julgo a mim mesmo. Porque de nada me sinto culpado; mas, nem por isso me dou por justificado. Meu juiz é o Senhor" (I *Cor.*, IV, 1-4). Pouco importa a maneira pela qual me julgam os outros, eu não me julgo a mim mesmo. Não sei que julgamento posso fazer sôbre mim mesmo. Uma só coisa conta, é a maneira pela qual o Senhor me julga. Um só julgamento preocupa-me: é o julgamento de Cristo sôbre mim. E, por isso, não julgueis nada antes do tempo, até que volte o Senhor, que porá às claras o que está escondido nas trevas e manifestará os desígnios dos corações (I *Cor.*, IV, 5). Então, os verdadeiros valôres serão manifestados, os valôres escondidos da caridade, da humildade, da oração; tôdas essas coisas que teriam sido cumpridas puramente por Deus, em segrêdo, aparecerão então em seu brilho deslumbrante. Ao contrário, tôdas as obras

misturadas, que são, muito freqüentemente, as nossas, aparecerão em seu vazio e em seu nada. Os únicos bens que guardaremos serão as poucas coisas verdadeiramente autênticas que tivermos feito: essas poucas ações de verdadeira caridade, de verdadeira oração, subtraídas ao olhar dos outros e cumpridas sob o olhar de Deus sòmente.

Isto é particularmente verdadeiro no missionário. Êle deve cumprir sua missão sem se preocupar com o que os homens pensam. "Êle deve viver na glória e na ignomínia", tanto na má como na boa reputação. Seu dever é dar testemunho à verdade, dizer as coisas como elas são. "Pelo que, revestidos dêsse ministério, em virtude da misericórdia que nos foi feita, não perdemos a coragem, antes renunciamos às coisas vergonhosas que se fazem em segrêdo" (II *Cor.*, IV, 1-2). Tudo que fazemos fazemos pùblicamente, sob o olhar dos homens. "Não nos conduzimos com astúcia, e não falseamos a palavra de Deus" e, não dizendo uma coisa pela frente e outra por trás, mas "manifestando francamente a verdade, recomendamo-nos a nós mesmos à consciência de todos os homens perante Deus. Se nosso Evangelho está ainda velado, é para aquêles que se perdem que permanece velado, para os incrédulos de quem o deus dêste século (o demônio) cegou a inteligência, a fim de que não vejam brilhar o esplendor do Evangelho onde reluz a glória de Cristo. Pois não pregamos a nós mesmos, mas a Cristo Jesus; nós, pois, consideramo-nos servidores por causa de Jesus. Pois foi Deus quem disse: Que a luz brilhe no seio das trevas; foi Êle quem resplandeceu em nossos corações, para que façamos brilhar o conhecimento da glória de Deus" (II *Cor.*, IV, 3-6).

A missão é a proclamação oficial do Evangelho. O apóstolo é encarregado, pela Trindade, de anunciar ao mundo pagão que, com Cristo ressuscitado, o tempo da graça chegou e que a salvação está dada ao mundo. A única coisa que êle almeja é fazer esta proclamação, manifestar a verdade. Não é mais o momento dos cálculos, das astúcias, dos duplos jogos, da diplomacia. Não deve haver no apóstolo sim e não, mas sòmente sim. Êle deve ser inteiramente "sim". Do mesmo modo que em Cristo; não há sim e não, mas sòmente sim" (II *Cor.*, I, 19). (Quer dizer, o cumprimento das promessas); assim também, no apóstolo: "Tão certo quanto Deus é fiel, a palavra que vos dirigimos não é sim e não, pois o Filho de

Deus, Jesus Cristo, que nós pregamos entre vós, não foi sim e não, n'Êle há sòmente sim" (II *Cor.*, I, 18). Em Cristo, há sòmente sim, quer dizer, Cristo é integral, um testemunho dado à Verdade. "Porque tôdas as promessas de Deus são sim em Jesus e por isso também, graças a Êle, o Amém é pronunciado" (II *Cor.*, I, 20). N'Êle as promessas de Deus são cumpridas e Êle dá testemunho do cumprimento dessas promessas.

Há outro aspecto da sinceridade, que diz respeito aos outros, e que São Paulo define com uma expressão seguidamente presente em suas definições: "caridade sincera". É preciso que vossa caridade seja uma caridade sincera. Ora, em que consiste esta caridade sincera? Consiste em procurar o bem dos outros. Desejamo-lhes o bem, mas desejamos também que nos tenham gratidão pelo bem que lhes fazemos; desejamos que êles estejam contentes conosco, desejamos ser estimados. Ao nosso desejo de bem misturam-se muitas coisas. A caridade verdadeiramente desinteressada é aquela que nos faz felizes quando verdadeiramente os outros são melhores e amam a Deus, mesmo se, então, não se ocupam mais conosco.

Isso correspondia a problemas concretos para São Paulo. É certo que o acusaram de ser um homem interesseiro e ávido de honrarias Êle se justifica em suas cartas, mostrando que não procurou vantagem alguma para si de seu apostolado. "Recebei-nos. Nós a ninguém temos ofendido, a ninguém temos corrompido, a ninguém temos enganado... (é, portanto, certo que o haviam acusado disso). Não digo isto para condenar-vos, vós estais em nossos corações na vida e na morte. Eu vos falo com tôda a franqueza" (II *Cor.*, VII, 2). E em outro lugar: "Cometi eu uma falta, se despojei outras igrejas, recebendo um salário para poder servir-vos. Achando-me entre vós e na necessidade, não custei nada a ninguém, pois guardei-me de custar-vos fôsse o que fôsse, e disso me guardarei" (II *Cor.*, XI, 8-9).

Na *Primeira Epístola aos Tessalonicenses,* êle insiste sôbre o fato de que poderia ter direito a certas honras e não as pediu. "Nem buscamos glória dos homens nem de vós nem de ninguém. Podendo, como Apóstolo de Cristo, ter pretendido a alguma autoridade, fomos, ao contrário, cheios de condescendência entre vós. Como a mãe envolve de carinhosos cuidados suas crianças, assim, em nossa afeição por vós, desejávamos

dar-vos não sòmente o Evangelho de Deus, mas nossa própria vida, porquanto nos éreis muito queridos. Foi trabalhando dia e noite para não pesar a nenhum de vós que pregamos o Evangelho de Deus. Vós sois testemunhas, e Deus também, de quão santa foi nossa conduta para convosco, como, assim como o sabeis, fomos o que um pai é para seus filhos, exortando-vos a caminhar de maneira digna de Deus" (II, 6-12).

Não se deve procurar glória alguma? Deve-se rejeitar tôda glória? "Eu não procuro minha glória, mas a glória daquele que me enviou"[3], diz Nosso Senhor. São Paulo é obrigado, em certos momentos, a tomar sua defesa e, como êle diz, a "gloriar-se". "Porque, mesmo se me gloriasse um pouco mais da autoridade que o Senhor me deu para vossa edificação, não me envergonharia por isso", (II *Cor.*, X, 8). Ou ainda (XI, 16): "Eu o repito, para que ninguém me tenha por insensato: ou então, aceitai-me como tal, a fim de que eu também me glorie um pouco". E mais adiante: "Visto que muitos se gloriam segundo a carne, também eu me gloriarei segundo a carne; porque vós, que sois sensatos, suportais fàcilmente os insensatos". Êle se defende, porque, contestando-se aquilo que êle é, atacando-o, é a própria mensagem da qual êle é o depositário que se ataca também, e êle não pode aceitar para si mesmo ser criticado e combatido, por que a Palavra de Deus se arrisca a ser entravada por isso. E então, êle é levado a restabelecer a verdade, mostrando que não se tem razão de fazer-lhe certas acusações injustas, pois essas acusações pesariam sôbre a Palavra do próprio Deus, isto é, esta Palavra seria depreciada.

Mas êle faz esta defesa sòmente porque a isso é obrigado, por uma condescendência para com êsses coríntios, que dão importância a tais coisas. Para êle, na realidade, tudo isto não tem importância. Que êle seja hebreu, ou filho de hebreus..., são ninharias para êle. Mas êle se encontra em presença de gente que a isso dá importância, e por causa disso, porque êle deve adaptar-se, de algum modo, à sua pequenez de espírito, êle também, conquanto no fundo não se importe, é levado a dar-lhe certa importância[4]. Isto coloca tôda a questão dos meios humanos do apostolado: é certo que, de fato, no poder de Deus o reino de Deus se cumpre. Por que os missionários são

3. *Jo.*, VIII, 50.
4. Ver BULTMANN, *loc. cit.*, p. 29 e seg.

levados então a começar por fundar universidades onde ensinarão matemática, ou por praticar uma caridade puramente material? Será que o reino de Deus deve implantar-se assim? Não, mas somente pela proclamação da Palavra. Mas é verdade que uma preparação humana tornará mais válida a mensagem. Não que isso diga respeito à qualidade mesma da mensagem. A Palavra de Deus permanece sendo a Palavra de Deus. Mas, se ela fôr mal apresentada, a Palavra de Deus será desprezada.

Mas isto São Paulo faz com muita ironia. Êle não se leva a sério, põe as coisas em seus lugares e, não obstante ser obrigado a reivindicar seus direitos humanos, não lhes dá importância maior do que a que êles têm. Isso não é o essencial. Só a graça de Deus converte os corações. Mas isso lhe permite usar meios humanos (e isto é capital para a atitude do missionário) e servir-se dêles livremente, sem contudo ser dêles escravo. É preciso usá-los e seria absurdo desprezá-los. Mas não lhes dar muita importância. A palavra de Deus não está ligada a êles, ela age na eficácia da palavra, da oração e dos meios sobrenaturais.

Assim, as coisas estão bem hierarquizadas. Após ter dito: "Se tanta gente se gloria segundo a carne, eu também disso sou capaz", São Paulo acrescenta: "Se é preciso gloriar-se, é de minha fraqueza que me gloriarei". Finalmente, minha verdadeira glória não são os dons humanos que eu possa ter, mas o poder de Deus que age em mim. E esta glória não é uma glória que cabe a mim, mas que cabe totalmente a Deus. O que eu faço de grande, finalmente, não são os miseráveis meios humanos que eu posso pôr ao serviço da Palavra; o que eu faço de grande é o que a Palavra de Deus opera em mim e por mim e eu nada tenho a gloriar-me, porque tôda glória vem de Deus. A glória cabe Àquele que, com efeito, merece a glória. "Para o que é de minha pessoa de nada me gloriarei, senão de minha fraqueza; certamente, se eu quisesse gloriar-me, não seria um insensato...; prefiro gloriar-me em minhas fraquezas, a fim de que o poder de Cristo habite em mim; por isso eu me comprazo nas fraquezas e nos opróbios, porque, quando estou fraco, então sou forte" (II *Cor.*, XII, 5-6).

CAPÍTULO IV

O ZÊLO

"Oh! se pudésseis suportar de minha parte um pouco de loucura! Mas sim, vós me suportais. Eu concebi para vós um *ciúme* (ou um zêlo) de Deus, porque eu vos casei com um espôso único para apresentar-vos a Cristo como virgem pura" (II *Cor.*, XI, 1-2). O sentimento descrito aqui é o ciúme divino do qual São Paulo é prêsa a respeito das igrejas que ganhou para Cristo, que êle com Êle "casou" e a respeito das quais êle guarda uma suscetibilidade ciumenta, não tomando seu partido caso elas sejam infiéis às promessas de seus esponsais e a aliança que elas contrataram com Cristo possa de algum modo desfazer-se. Precisemos em que consiste êste ciúme. Porque, de uma parte, "ciúme" desperta em nosso espírito ressonâncias desfavoráveis. No Nôvo Testamento, o ciúme é apresentado como o fato de não admitir nos outros perfeições que não se tem em si mesmo, e isso deve ser considerado como uma das maiores deformações do coração humano. Mas a Escritura emprega esta expressão "ciúme" para distinguir algo muito diferente, que tem uma grandeza religiosa, e ela a aplica, em particular e em primeiro lugar, a Deus.

Lembramo-nos, com efeito, de que, segundo a Escritura, "Deus é um Deus ciumento" (*Êx.*, XXXIV, 14). Esta expressão, que pode surpreender-nos, como aquela da "cólera de Deus", é uma maneira muito concreta de traduzir um aspecto do Deus vivo, sua exigência em não admitir repartição nos corações. Mas é necessário entender-nos bem aqui: não admitir repartição nos corações significa, para Deus, não admitir nos corações uma repartição da adoração que não é devida senão a Êle; isto não significa, de maneira alguma, que as afeições humanas em seu lugar e em sua ordem não possam

ter um lugar nos corações. Mas ninguém deve disputar a Deus o lugar ao qual só Êle tem direito, o primeiro, a adoração. Isto é, nenhuma criatura deve ser tratada como Deus.

Isto é importante para dar logo à noção de zêlo tôda a sua dimensão e sua grandeza. Muitas palavras do Nôvo Testamento são, na linguagem moderna, aviltadas. Nada é mais aviltado que a palavra "caridade", nada mais aviltado que a palavra" edificação", nada mais aviltado que a palavra "zêlo", quando se esvazia de sua substância teológica. É preciso varrer essas imagens e associações de idéias para restituir ao zêlo seu caráter eminente de ser êste "ciúme" divino, segundo o qual Deus não tolera que seu amor seja repartido. Aplicado ao homem, o zêlo é a atitude daquele que toma o partido de Deus e não admite tampouco que a honra de Deus não lhe seja prestada, que Deus não seja amado como merece ser, e que sofre por ver a infidelidade dos homens a Deus. Isto dá ao zêlo sua base e liga-o diretamente ao amor. Pode-se dizer que o zêlo é um amor abrasador, um amor ciumento, exigente.

Nisto, aliás, a Escritura inspira-se na forma de ciúme que, na ordem humana, é legítima e grande, em sua forma mais alta, e que é ciúme do espôso e da espôsa um em relação ao outro, na medida em que não aceitam divisão nem admitem que o amor que foi dado uma vez possa, em seguida, ser retirado ou repartido. Há aí um sentimento nobre em sua substância, que é a expressão mesma da unidade do amor humano. Êsse sentimento é transportado para a Escritura no plano do amor divino, na medida em que tôda a Escritura nos mostra que a aliança de Iavé e do povo de Israel, de Cristo e da alma, é, ela também, uma união única, exclusiva, irrevogável. Tôdas as imagens e os sentimentos do amor humano são transportadas para o plano do amor divino, para exprimir suas exigências.

A primeira passagem onde o ciúme de Deus aparece acha-se no *Livro do Êxodo* (XX, 4-5)[1] a respeito da interdição de fazer ídolos. "Não farás para ti imagem de escultura, nem figura alguma do que está no alto no céu ou em baixo na terra. Não adorarás tais coisas nem lhes prestarás culto. Porque eu, Iavé, teu Deus, sou um Deus ciumento". O texto é de uma clareza perfeita. O ciúme de

1. Ver tambem *Êx.*, XXIV, 14; *Deut.*, XXXII, 16; *Jos.*, XXIV, 19; *Saimo* LXXVIII, 57.

Deus significa que Deus não admite ídolos: "Tu não te prosternarás senão diante de mim". Deus não admite que façamos jamais de alguma criatura um ídolo. Êle é ciumento, a êsse respeito, de sua honra, de uma glória que pertence sòmente a Êle. Há tôda uma ordem de disposições, em nós, que Deus se reserva, e que não temos absolutamente o direito de jamais transferir para nenhuma criatura.

Isto encontramos muito freqüentemente expresso nos Profetas que insistem sôbre esta exigência de Deus a respeito de seu povo. Deus não aceita. em absoluto, que êsse povo. com o qual Êle contraíu uma aliança particular, do qual Êle é o Deus, possa deixar-se seduzir por ídolos estranhos. Esta sedução, segundo a palavra que emprega muito seguidamente a Escritura, é, pròpriamente dita, "o adultério" do Povo, ou, segundo outra expressão, empregada por Ezequiel, sua "prostituição" (XVI, 38). É a famosa passagem, a mais bela de tôdas as passagens sôbre o tema da aliança, onde Iavé lembra a Israel que era sòmente uma pobre criança abandonada no riacho. Êle a tomou. conferiu-lhe sua beleza: "Teu nome espalhou-se entre as nações por causa de tua beleza; pois ela era perfeita, graças a meu esplendor, que eu havia espalhado sobre ti. Mas, pondo tua confiança em tua beleza, tu te prostituíste graças a teu nome, tu prodigalizaste teus amôres a todo passante, entregando-te a êle. Tu pegaste tôdas as tuas roupas e delas fizeste montanhas de côres variadas e tu te prostituíste sôbre isso". (*Ez.*, XVI, 14) (As montanhas, alusão à idolatria, eram os matos sagrados nos quais era prestado culto aos ídolos). "Oh! como teu coração é fraco — oráculo de Iavé — para que hajas feito tôdas essas coisas... e é por isso que te julgarei segundo a lei que há sôbre as mulheres adúlteras e farei de ti uma vítima sangrenta de furor e de ciúme" (*Ez.*, XVI, 30-38).

Em tôdas essas expressões, sente-se tôda a violência do amor de Deus, tôda esta violência do Deus bíblico, que escandaliza os fariseus, os racionalistas que nêle vêm antropomorfismos, preferindo um Deus bem abstrato, que não os incomode, que esteja instalado em seu céu[2]. Mas o Deus da Escritura não é assim! É um Deus que ama, e, quando se ama, não se admite infidelidades daquele que se ama... e é esta violência do amor de Deus que aparece aqui, que não

2. Jacques Rivière, *A la trace de Dieu*, p. 32.

admite a traição das almas que ama, que não pactua com o pecado. Pois se nós tomamos tão fàcilmente o partido de ofender a Deus, Êle disso não toma partido, Êle não aceita nossos pecados. Para Deus, segundo a grande idéia de Guardini, há aí, misteriosamente, um real sofrimento[3]. Se é verdade que, em um sentido, Deus não pode sofrer, é assim mesmo verdade que há, em Deus, alguma coisa que corresponde ao que chamamos "sofrimento" e que é essa impossibilidade de aceitar a infidelidade, de pactuar com ela. Deus é, com efeito, o Deus santo e o Deus puro, com quem todo o pecado é incompatível, sobretudo os pecados da alma que Êle escolheu e reservou para si e cumulou de seus bens.

Êste ciúme de Deus exprime-se com tôda a sua violência primeiramente no castigo que Deus faz pesar sôbre o infiel. É o que vemos nesse capítulo de Ezequiel e reencontramos no *Livro de Oséias*. "Por isso eis que vou fechar o caminho com espinheiros, e levantarei um muro, e ela não encontrará mais suas trilhas. Ela perseguirá seus amantes e não os atingirá; ela os procurará e não os encontrará. Depois ela dirá: Eu irei e voltarei para meu primeiro marido, porque era mais feliz então que agora. Ela não reconheceu que fui eu que lhe dei o trigo, o vinho nôvo e o óleo, e que lhe multipliquei a prata e o ouro que ofereceram a Baal" (*Oséias* II, 6-10).

Mas, se Deus castiga seu povo, não é jamais de uma maneira definitiva, porque, na realidade, Êle não procura o prazer da vingança: para Êle, a vingança não tem sabor algum. A única coisa que Êle deseja é ganhar os corações e convertê-los. Por conseguinte, o castigo nunca é, em suas mãos, senão um meio de tentar levar o infiel a tomar consciência de sua infidelidade, pelo sofrimento que já é o remorso ou as provações que podem seguir-se. Como acabamos de ver na passagem acima citada, na infiel desponta êste pensamento: "Eu irei e voltarei para meu primeiro marido, pois era então mais feliz que agora". O castigo consiste, pois, em fazer sentir à infiel a amargura de sua infidelidade, para tentar fazê-la voltar. São essas as astúcias do amor de Deus, pelas quais, à espia, na vida de cada alma, Êle tenta assim, ao mesmo tempo pelas provações e pelas alegrias, conquistá-la e ganhá-la.

3. Le sérieux de l'amour divin, *Dieu vivant*, XI, pgs. 17 e seg.

Um dos aspectos mais misteriosos dêsses ardis divinos é a maneira pela qual Deus excita o ciúme. Para tentar trazer de volta a Êle a infiel, finge tê-la esquecido e interessar-se por outra, de maneira a excitar seu ciúme. É o que encontramos no *Deuteronômio,* onde Deus diz: "Iavé viu os abandonos de Israel e ficou indignado; provocado por seus filhos e suas filhas, Êle disse: "Eu lhes esconderei minha face e verei qual será seu fim, porque é uma raça perversa, filhos infiéis. Êles excitaram meu ciúme com o que não era Deus e irritaram-me com seus vãos ídolos e eu excitarei seu ciúme com o que não é povo, eu os irritarei com uma nação insensata" (*Deut.,* XXXII, 19-21)[4]. Quer dizer, voltando-lhes a face o dando a impressão de abandoná-los nesse momento, Êle suscitará nêles êsse pezar por não serem mais o Povo amado de Deus.

São Paulo retoma esta idéia na *Epístola aos Romanos,* que é capital para o mistério do judaísmo: "Pergunto então: tropeçaram êles (os judeus) a fim de caírem para sempre? (isto é: será que sua apostasia é definitiva?) Longe disso, mas, pela sua falta, a salvação chegou aos gentios, de maneira a excitar o ciúme de Israel. Ora, se sua falta foi a riqueza do mundo e sua redução a riqueza dos gentios, o que não será sua plenitude? Com efeito, eu vos digo a vós, cristãos, nascidos na gentilidade, eu mesmo, enquanto apóstolo dos gentios, esforço-me para tornar meu ministério glorioso, a fim de, se é possivel, excitar o ciúme daqueles de meu sangue" (E São Paulo entra no jôgo de Deus! Êle também tenta tornar os judeus ciumentos, ocupando-se precisamente dos pagãos, de maneira a provocar o ciúme dos judeus para que, em certo tempo, êles estejam furiosos por terem sido abandonados e isto lhes provoque o desejo de que se ocupem dêles) "Porque, se sua rejeição foi a reconciliação do mundo, que será seu resgate, senão a ressurreição do mundo?" (*Rom.,* XI, 11-15).

Êsse zêlo, que é, em primeiro lugar, o zêlo de Deus, êste ciúme, que é, em primeiro lugar, um ciúme divino, a recusa a ser a glória de Deus repartida com alguém é o sentimento que os amigos de Deus sentem, por sua vez, por Deus, isto é, tendo compreendido o que é Deus, êles não admitem mais que

4. Ver *Isaías,* IX, 6; LIII, 15.

sua glória seja desconhecida. Ter o zêlo de Deus é não admitir que sua vontade não seja feita, que seu nome não seja santificado. No Antigo Testamento, vemos certo número de personagens que assim tiveram o zêlo de Deus. Por entre essas personagens, a mais antiga, que aparece em uma cena violenta, brutal, sangrenta, à maneira de certas cenas do Antigo Testamento, mas animada também desta violência do amor de Deus, é Finéias (*Números,* XXV, 10). Êste vê um homem de Israel trazer ao campo de Israel uma mulher medianita, quer dizer, pagã. Ora, a lei judaica interditava absolutamente a um judeu casar com uma pagã e havia no gesto dêste homem alguma coisa que, pròpriamente falando, era sacrilégio: é ùnicamente do ponto de vista do sacrilégio que o episódio toma tôda a sua significação. Tratava-se de uma nódoa que pesava sôbre o povo, de cumplicidade com a idolatria. "Vendo isto, tôda a assembléia dos filhos de Israel chorava à entrada da tenda da reunião (a idéia que o povo de Deus estava manchado). Vendo isto, Finéias, filho de Eleázaro, filho do sacerdote Arão, levantou-se do meio da assembléia, tomou uma lança, seguiu o homem de Israel nos fundos da tenda e transpassou-os a ambos. Então, cessou a praga entre os filhos de Israel" Iavé é zeloso da pureza de seu povo e Finéias compreendeu isso, e, por causa disso, foi como que a expressão violenta da vingança de Deus, que não tolera que sua espôsa seja enodoada, e Iavé o elogia pelo que Êle chamou "meu ciúme". "Finéias desviou minha fúria de sôbre os filhos de Israel, porque foi animado por meu ciúme. E, no meu ciúme, não consumi os filhos de Israel". Esta cena, em sua violência, faz sentir o que é esta exigência de Deus.

Uma segunda personagem, que é um grande representante do ciúme de Iavé, é o Profeta Elias, também um grande Profeta da santidade de Deus[5]. No *III Livro dos Reis* (XIX, 9), Elias, perseguido, entra numa caverna e nela passa a noite. "E a palavra de Iavé foi-lhe dirigida e disse-lhe: Que fazes aqui, Elias? E ele respondeu: Eu me consumo de ciúmes por Iavé, o Deus dos exércitos, porque os filhos de Israel abandonaram a tua aliança, derrubaram teus altares e mataram teus Profetas. Fiquei eu só, e êles procuram tirar-me a vida. Iavé disse: Sai e permanece na montanha diante de Iavé, pois eis que Iavé vai passar. — Houve diante do Iavé um vento

5. Elias é aproximado de Finéias em I *Mac.,* II, 54-59.

forte e violento, que rasgava a montanha e os rochedos: mas Iavé não estava nesse vento. Após o vento, houve um tremor de terra. Mas Iavé aí não estava. E depois do tremor de terra, houve um fogo, mas Iavé não estava no fogo. E, após o fogo, um murmúrio doce e leve. Quando Elias o ouviu, cobriu seu rosto com a capa e, tendo saído, pôs-se à entrada da caverna. E eis que uma voz se fêz ouvir dizendo: Que fazes aqui, Elias? Êle respondeu.: Consumo-me de zêlo por Iavé, o Deus dos exércitos, pois os filhos de Israel abandonaram tua aliança, derrubaram teus altares e mataram teus profetas. E eu fiquei só, e êles procuram tirar-me a vida!" (III *Reis,* XIX, 9-14). Assim Iavé se manifesta nesse leve sôpro, que é a expressão da natureza simples e espiritual de Iavé, aquêle que é ciumento de sua honra. "E eu fiquei, eu só!" Ora, essa passagem será ainda retomada no Nôvo Testamento e aplicada por São Paulo aos poucos judeus que permaneceram fiéis a Cristo. (*Rom.,* XI, 2-4). "Enquanto todo o povo se afastou da aliança, nós permanecemos, só nós, mas porque nós ficamos, só nós, há assim mesmo um resto de Israel, que continua a difundir os direitos de Deus e a ser fiel à sua aliança".

O zêlo aparece ainda num versículo do salmo de particular importância. E' o *Salmo* LXVIII, 10:

O zêlo de tua casa devora-me
e os opróbrios daqueles que te insultam caem sôbre mim.

Notaremos, em primeiro lugar, êste fim magnífico: "Os opróbrios daqueles que te insultam caem sôbre mim", quer dizer, todos os desprezos dos quais Deus é o objeto, o salmista os sente êle mesmo[6]. Mas, principalmente, a primeira parte é a própria palavra que Cristo retoma em *João* (II, 13-17), quando expulsa os vendilhões do Templo: "A Páscoa dos judeus estava próxima e Jesus subiu a Jerusalém. Êle encontrou, no Templo, mercadores de bois, de ovelhas, de pombas. Tendo feito um rêlho com cordas, expulsou-os a todos do Templo, e as ovelhas e os bois, e deitou por terra o dinheiro dos cambistas e derrubou as mesas. E disse aos mercadores de pombas: Tirai isto daqui. Não façais da casa de meu Pai uma casa de negócio. E os discípulos recordaram-se do

6. A palavra é aplicada por São Paulo a Cristo (*Rom.,* XV, 3).

que está escrito: O zêlo de tua casa devora-me". Não se deve admitir que a casa de Deus, o Templo de Deus, se torne o lugar de negócios, que a Igreja de Deus seja transformada em uma emprêsa interesseira, que sua santidade seja corrompida. Cristo não aceita que a casa de seu Pai seja profanada. E o templo, sabemo-lo, é, em tôda a Escritura, a imagem da Igreja. Trata-se menos, aí, do templo de pedra que do templo feito de pedras vivas, do templo da Igreja. Cristo não admite esta profanação de seu templo e está sempre pronto a retomar os relhos do Evangelho para dêle expulsar os vendilhões. Há, nesta cólera divina, nesta exigência divina, um aspecto que somos levados a desconhecer algumas vêzes: muito fàcilmente nos resignamos com as manchas da Igreja, com as mediocridades do Cristianismo; nós a isso nos habituamos demasiado, enquanto que uma alma que tem zêlo não se resigna a nada. É a palavra de Péguy em sua primeira Joana d'Arc: "É alguém que nunca se resignou a nada"[7]. Não se pode resignar-se com o pecado e as infidelidades dos cristãos. A Igreja é a espôsa de Cristo, "como virgem pura". Quando se vê a virgem pura, noiva de Cristo, afastada por sedutores, quaisquer que sejam êles, quando se vê uma alma afastada da fé, porque escuta os falsos profetas, o coração cristão é rompido e não se resigna, não o aceita, não o suporta. É o sentimento que anima São Paulo em tôda a *Segunda Epístola aos Coríntios*. Êle ama êsses corintios como filhos, como aquêles a quem êle deu Cristo. Ora, eis que falsos profetas passaram em Coríntio, enganaram essas almas com belos discursos. São Paulo não as reconhece mais. Não há mais acôrdo, há uma sombra entre êles e êle, porque há uma sombra entre Cristo e êles. E isto êle não aceita. Está como louco. Certas passagens de sua Epístola são verdadeiramente devoradas de paixão. Tem-se a impressão de que a violência do ciúme divino passa em seu coração.[8]

Esta violência, porém, em Deus, é acompanhada de grande misericórdia, segundo a bela palavra de Jacques Rivière: "ao mesmo tempo a extrema exigência e a extrema indulgência". Mas não é preciso que a extrema indulgência seja sem a extrema exigência; é necessário que haja simultaneidade entre as duas. Certamente, é preciso perdoar setenta e sete vêzes sete vêzes.

7. *Jeanne d'Arc*, III, 2, 2; ed. da Pléiade, p. 1059.

8. Ver ORÍGENES, *Hom. Ex.*, VIII, 5; Sources chrétiennes, p. 197-198.

E Deus está pronto a perdoar os maiores pecadores, mas isso não quer dizer que se resigne com o pecado. E, se muitos puderam notar que Cristo ia com os pecadores e as cortezãs nunca houve n'Êle a menor cumplicidade com o pecado dos pecadores e o pecado das cortezãs[9]. Seria ilusão crer que o fato de ter cumplicidade para com o pecado seria um meio de ganhar o pecador. Isso não quer dizer, no entanto, que não possa haver imenso amor e grande indulgência para com os pecadores, infinita misericórdia; mas esta misericórdia só tem valor quando é, de alguma forma, inflexível. A única coisa que faz bem àqueles que amamos é sentirem êles que, no fundo, nós somos inflexíveis, e o que êles preferem em nós é que saibamos resistir-lhes. Pois, então, somos distintos dêles e representamos algo diverso do que êles são, algo que, seguidamente, os enoja. O que êles nos pedem é poderem continuar admirando-nos, mesmo se esta admiração fôr uma censura perpétua; mas êles amam a existência desta censura e é o que esperam de nós.

Podemos reler agora essa passagem do *capítulo* XI, do qual partimos e onde essa palavra ciúme vai carregar-se de tôda a riqueza do Antigo Testamento "Oh se pudésseis suportar de minha parte um pouco de loucura! (êle não vai mais falar segundo a razão, mas como louco de amor). Mas sim, vós me suportais. Eu concebi por vós um ciúme de Deus, porque eu vos casei com um espôso único para apresentar-vos a Cristo como virgem pura. Mas temo que, assim como Eva foi seduzida pela astúcia da serpente, assim sejam vossos pensamentos corrompidos e se apartem da simplicidade que há em Cristo, pois, se alguém vem pregar-vos outro Jesus que nós não pregamos ou se recebeis outro Espírito, ou outro Evangelho que não abraçastes, de bom grado o suportais. Mas eu julgo que em nada tenho sido inferior aos maiores dos apóstolos". (E êle se acusa a si mesmo; é sua a culpa de êles terem sido infiéis, êle não soube impor-se suficientemente; é por isto que tem todos êsses defeitos que fizeram com que êle não soubesse conquistá-los). "Ou porventura cometi alguma falta? porque, rebaixando-me a mim mesmo para elevar-vos, vos anunciei gratuitamente o Evangelho de Deus? No entanto,

9. Ver MAURIAC, *Vie de Jésus*, p. 76. Essa passagem notável de Mauriac é criticada por JEAN MASSIN, *Le festin chez Lévi*, p. 47, que manifesta assim a profundo desvio de seu pensamento.

despojei outras igrejas, recebendo delas um salário para poder servir-vos: tão verdade como a verdade do Cristo, asseguro-vos que esta glória não me será tirada". (Êle está devorado de inquietude, perguntando-se se é por sua culpa. E então, porque, apesar de tudo, os coríntios se deixam tratar bem por êsses maus profetas, êle tambem vai falar e dizer tudo o que pensa). "Vós suportais bem quem vos avassala, quem vos devora, quem vos saqueia, quem se exalta, quem vos golpeia na cara, eu o digo para minha própria vergonha". (Se eu tivesse sabido que vós vos deixaríeis arrastar por falsos profetas, teria tido menos consideração para convosco e vos teria dito muito mais todo o meu pensamento e teria sido mais exigente da primeira vez). "Eu fui muito fraco para convosco" (eu deveria ter sido mais enérgico, exigir de vós muito mais. É assim que vós vos deixastes desviar por falsos profetas. Mas não, isto não pode continuar.) "Eu acabo de ser insensato, e vós a isso me haveis constrangido. Cabia a vós recomendar-me, pois eu em nada tenho sido inferior aos maiores dos Apóstolos. E eu, de mui boa vontade, me dedicaria inteiramente a vossas almas, ainda que, amando-vos eu mais, seja por vós menos amado. Seja, eu não vos custei nada, mas, como sou astucioso, usei artifícios para surpreender-vos"[10].

O que é importante para nós nessa passagem, do ponto de vista das disposições do zêlo apostólico, é que Paulo identifica completamente sua causa com a de Deus, quer dizer, pràticamente, êsse drama entre os coríntios e Deus é um drama também entre êle e os coríntios. Na realidade, êle não pode ter com êles relações transparentes, senão na medida em que êles estão em paz com Deus e são fiéis. Isto aparece muito bem nessa passagem, que está no comêço da *Epístola aos Coríntios* (II, 1-4) onde simplesmente São Paulo desafaba seu coração e explica o mal entendido que há atualmente entre êles. "Prometi, pois, a mim mesmo não voltar a vossa casa na tristeza; porque se eu mesmo vos entristeço, de quem poderei esperar a alegria? Não será daquele mesmo que eu terei entristecido? E isto mesmo vos escrevi para não sentir tristeza por parte daqules que deviam dar-me alegria, confiando em todos vós que todos tendes como vossa a minha alegria. Porque foi em grande aflição e angústia de coração e com

10. II *Cor.*, XI, I; XII, 11-15.

muitas lágrimas que vos escrevi, não com o fito de entristecer-vos, mas para fazer-vos conhecer o amor que tenho por vós." São quase complicações sentimentais!... são complicações, mas puramente sobrenaturais, puramente divinas. Na realidade, São Paulo quer que, quando chegar entre os coríntios, êles lhe dêem alegria, mas, como os coríntios foram infiéis, êle deve, primeiramente, penalizá-los, isto é, entristecê-los, dizendo-lhes tudo que pensa; e, assim, os entristece, mas deseja que êles compreendam bem que o faz sómente para o seu bem e de maneira que êles se convertam. E, por conseguinte, êle os entristeceu, não porque não os ame, mas, ao contrário, porque os ama e deseja inteiramente seu bem; e sofre muito porque os coríntios não compreenderam isso e guardam algo contra êle.

A grande lição que ressalta desta página é que o amor verdadeiro deve tornar-nos capazes de desgostar àqueles que amamos, quando é para o bem dêles. Tal é o centro de todo o drama. Paulo deve penalizar os coríntios porque deve chamá-los ao dever e lembrar-lhes sua infidelidade. E é o que êle explica: "Não é com o fito de entristecer-vos que vos escrevo, mas para fazer-vos conhecer o amor que tenho por vós. Assim, embora vos tenha entristecido com minha carta, não o lamento mais, conquanto o haja primeiramente lamentado". (II *Cor.*, VII, 8). Êle teme ter ido muito longe, mas sabe que tudo se arrumou e não mais o lamenta: "Mas vejo que esta carta vos entristeceu, agora me alegro não por vos ter entristecido, mas porque vossa tristeza vos levou à penitência, porque fôstes entristecidos segundo Deus. Com efeito, a tristeza segundo Deus produz o arrependimento salutar" (II *Cor.*, VII, 9). Vemos muito bem o conjunto das disposições de São Paulo; através desta complexidade do desenvolvimento, no fundo, é simples: os coríntios foram infiéis. Paulo ficou transtornado. Censurou-os, mas os coríntios interpretaram-no mal. Paulo temeu ter ido muito longe. Mas agora os coríntios compreenderam que estas censuras eram destinadas a exortá-los à penitência. Êles fazem penitência e Paulo encontra-os verdadeiramente e encontra sua paz e sua alegria com êles.

Notaremos da parte de São Paulo, primeiramente, o total desinterêsse. "Eu vos casei com Cristo, como virgem pura". Lembraremos o que disse o Apóstolo São João a propósito de João Batista: "O amigo do espôso regozija-se quando ouve

a voz do espôso" É a mesma idéia. O Apóstolo não procura nada para si mesmo. Está simplesmente ciumento do ciúme de Deus. A única coisa que tem importância para êle é que as almas amem a Deus. Na medida em que se compenetrar de que há influências más, é obrigado a lutar contra essas influências para tentar arrancar-lhes as almas. Aí um elemento pessoal intervém; mas sente-se que São Paulo sofre por isso. A única coisa que deseja, na realidade, é que as almas sejam de Cristo. Desde que suas Igrejas sejam fiéis, êle próprio está perfeitamente alegre e não pede outra coisa. O resto é-lhe indiferente. Está aí tôda a sua recompensa. Portanto, nada semelhante ao menor imperialismo, ao menor espírito de domínio exercido sôbre as almas e as Igrejas. Nada está mais longe, sob êste ponto de vista. do coração de São Paulo que certo domínio clerical que é uma caricatura do verdadeiro zêlo apostólico, onde não se deve amar as almas senão para Cristo e jamais, de maneira alguma, para si e nunca fazer nada para retê-las para si, mas amá-las o suficiente para regozijar-se com seu bem, mesmo se não se é o instrumento do bem. Aí está o ponto essencial e a própria marca do amor desinteressado, porque é preciso regozijar-se absolutamente desde que uma boa influência se exerça e nunca açambarcar uma alma. Isto é capitàl. De outra forma, procuramo-nos a nós mesmos e isso corrompe a pureza do zêlo apostólico. Mas isto não quer dizer, de maneira alguma, que não seja preciso combater as influências nefastas. A questão é bem outra e não devemos tolerar que uma alma da qual estamos encarregados ou que, de um modo ou de outro, está em relação conosco, seja prêsa de más influências. Quanto devemos regozijar-nos por tôdas as boas influências, sem espírito de açambarcamento, quanto devemos combater para arrancar as almas às influências que sabemos más. Não é possível que a espôsa de Cristo se torne adúltera, devemos ter esta sensibilidade, esta suscetibilidade, que nos faz perceber e, de algum modo, sentir essas infidelidades. Quem é o sedutor? É pròpriamente dito Satanás, que era anjo de luz e que, sob as aparências do bem, desvia uma alma de seu verdadeiro bem. Por vêzes mesmo, sob as aparências do bem, êle a desviará, por exemplo, do que é seu verdadeiro bem, sua verdadeira linha, para uma linha medíocre, que é, no fundo, infidelidade. É preciso que saibamos defender as almas contra si mesmas e isso é o zêlo apostólico.

Êsse zêlo é inspirado, em primeiro lugar, pelo amor de Deus, mas o é também pelo amor das almas. Sabemos muito bem que ser fiel à vocação, ser fiel ao amor de Deus, é a verdadeira felicidade, o que as fará desabrochar verdadeiramente. Devemos ajudar os outros a serem fiéis a si mesmos. Ajudá-los a não se estragarem a si mesmos, ajudá-los a permanecerem fiéis ao que é sua vocação mais profunda e ao apêlo de Deus a êles. E isso, pois, é defender, ao mesmo tempo, os direitos de Deus sôbre as almas e o verdadeiro bem das almas. Porém isso deve ser sentido de maneira espiritual e santa e, ao mesmo tempo, com certo grau de intensidade sobrenatural, pois o amor de Deus é fogo devorador: é isto o zêlo espiritual, apostólico e divino. Trabalhar para ajudar os outros a acharem isso, mesmo arriscando desgostá-los, penalizá-los, mesmo contrariando, em certos momentos, seus desejos e prazeres; saber mostrar-lhes que não estamos de acôrdo é, por vêzes, o maior serviço que podemos fazer-lhes. É preciso haver alguém nos seus caminhos que saiba não lhes dizer "sim", enquanto todos os outros, covardemente, temendo desgostá-los, lhes dizem "sim". É preciso mostrar-lhes que há alguém que sofre por vê-los infiéis, por vê-los relaxarem-se. E, quando, como a espôsa, esta alma estiver saturada de suas infidelidades, ela se dirá: "Apesar de tudo, não era eu mais feliz com meu primeiro marido?", quer dizer, sentirá êsse chamado interior da verdadeira casa, da casa do Pai, na qual sabia que estava verdadeiramente a felicidade e da qual se afastou pelo gôsto da aventura e por curiosidade. Mas é preciso que alguém seja fiel a si mesmo contra si mesmo, seja o testemunho do que ela é verdadeiramente contra o que ela se tornou aparentemente. E está aí, pròpriamente falando, o zêlo apostólico, esta forma de amor que é exigência do outro e a verdadeira maneira de amá-lo. Fazer o bem nem sempre significa proporcionar prazer, devemos sem cessar recordar-nos disso; mas, ao contrário, muitas vêzes, proporcionar prazer é o oposto de fazer o bem. Não confundamos, a êste respeito, a caridade com seus compromissos, que são, muitas vêzes, os nossos.

Enfim, o zêlo é atuante, quer dizer, da mesma forma que o ciúme divino é uma fôrça viva, perpètuamente em ação, e não uma disposição platônica, da mesma forma que o Deus ciumento manifesta seu ciúme pela intrusão na existência dos outros, vindo, de alguma maneira, perturbá-los em seus próprios

prazeres, para dar-lhes a tristeza de outra coisa e nêles suscitar tudo o que há de bom, assim o verdadeiro zêlo apostólico é um zêlo atuante, devorador. O que não quer dizer um zêlo indiscreto, mas um zêlo real, isto é, ao mesmo tempo perfeitamente respeitoso e atento. O instinto do verdadeiro zêlo o sente. Na realidade, o zêlo indiscreto é o que se procura a si mesmo, que procura o proselitismo, que procura a conquista, para marcar a prêsa em seu quadro de caça. Isso nada tem a ver com o zêlo de Cristo. Não se trata de atribuirmo-nos a glória de ter tal ou tal influência ou a honra de tal ou tal conquista e, na medida em que ao nosso zêlo se mistura certo espírito de dominação, certa preocupação de nossa própria influência, então nosso zêlo arrisca ser indiscreto e colocar-se de lado; enquanto que o verdadeiro zêlo, inspirado pela pureza do amor, tem as divinizações do amor.

CAPÍTULO V

A GNOSE

A existência de um conhecimento superior de ordem religiosa, de uma gnose, sempre constituiu para o Cristianismo um problema maior e complexo. São Paulo condena a "sabedoria dos príncipes dêste mundo" [1], exalta a caridade como única prova autêntica do mistério da palavra — e, entretanto, lembra que Deus o introduziu no Paraíso e lhe revelou coisas inefáveis. Êsse debate prolonga-se em redor de nós. As falsas místicas de tôdas as partes, místicas do tempo ou místicas do eterno, pretendem deter o segrêdo último das coisas. E, no interior mesmo do Cristianismo, o debate encontra-se no julgamento a fazer sôbre o conhecimento superior, vendo a Igreja nisso, ao mesmo tempo, uma das jóias de sua coroa e um dos caracteres da santidade — e, ao mesmo tempo, insistindo sempre sôbre a ilusão que há na procura ávida ou curiosa dêsses carismas — e lembrando sempre que a caridade é melhor. É por isso que será bom situar brevemente o que é a gnose cristã em face das falsas gnoses ou de suas deformações.

Fala-se muito hoje de Profetas e de Profetismo. E como admirar-se disso, se a essência da Profecia é ser a inteligência do movimento da História. A renovação do espírito profético é a própria impressão da redescoberta da significação histórica da existência. Mas esta renovação do espírito profético é ambígua como a própria História. Chama-se, muitas vêzes, profetismo à consciência do movimento histórico tal como se exprime na dialética das classes ou no processo da técnica. Há aí um abuso de linguagem. Ela erige em absoluto as realidades cujo sentido é relativo. Êle constitui o falso

1. I *Cor.*, II, 6.

profetismo, o que anima os príncipes dêste mundo e cujo inspirador é o Príncipe dêste mundo. O objeto do Profetismo sempre foi denunciar essas falsas interpretações, que são a expressão da História tal como os homens querem fazê-la, para saciarem sua vontade de poder e sua sêde de gôzo, e opor-lhes a visão da História tal como Deus a constitui e que vem contradizer os desígnios carnais. É êste profetismo, e só êle, que nós dá a verdadeira inteligência da História e nos mostra seus instrumentos, que aqui queremos evocar.

A verdadeira profecia é realizada por aquêles que o Espírito Santo, que faz a História, introduz no segrêdo desta História, para fazer dêles os instrumentos pelos quais esta História se cumprirá. Pelo Espírito — e só êle sonda as profundezas de Deus — êles penetram, além dos pontos de vista carnais e exteriores sôbre o mundo, no conhecimento das vias de Deus, e ultrapassam tôda a inteligência. Eis aí sua grandeza. Êles se tornam os depositários dos desígnios ocultos de Deus. Pouco importa o que êstes homens são naturalmente. Tanto melhor se são bem dotados, mas não é indispensável. Jeremias excusava-se de seu balbucio, e no entanto foi a êle que Deus quis. O que é pedido a uma testemunha é ser fiel. O que Deus pede a suas testemunhas é que elas não se preguem a si mesmas, mas que preguem aquêle que as enviou.

Mas, antes de testemunhar os intuitos de Deus junto aos homens, é preciso que os missionários entrem nas vias de Deus, que o Espírito Santo os introduza em suas profundezas, os faça contemplar, os faça admirar sua grandeza e sua magnanimidade. Foi esta contemplação das vias de Deus que Nossa Senhora recebeu em uma espécie de iluminação no momento da Visitação e que arrancou de seus lábios êsse grito: *Magnificat anima mea Dominum. Quia fecit magna qui potens est,* pois, Êle fêz grandes coisas. O que é magnificar? É confessar que as obras de Deus são grandes, é ficar tomado de admiração diante da grandeza das coisas que Deus opera. Ora, está aí o que os homens não vêem. Êles são ofuscados pelas grandezas do mundo e insensíveis às grandezas de Deus. Êles são impressionados pelas grandezas temporais. Em presença dos grandes impérios que se opõem ao redor de nós ou das obras poderosas de pensamento humano, as de um Nietzsche ou de um Marx, êles ficam ofuscados e perdem de vista a grandeza e o poder das obras que Deus opera.

O que o Espírito Santo opera no Apóstolo é precisamente elevá-lo do plano dos caminhos dos homens ao plano dos caminhos de Deus. Pois, como diz Iavé em *Isaías,* "Meus caminhos não são vossos caminhos" (LV, 8); há os caminhos dos homens: não são os caminhos de Deus; há a maneira pela qual os homens querem organizar o mundo: não é a maneira pela qual Deus quer organizar o mundo; há um fim a que os homens se propõem: não é o fim a que Deus se propõe. São duas ordens de realidades diferentes entre as quais há relações, mas que não são as mesmas. O Apóstolo, porém, é aquêle que o Espírito Santo introduz nesse plano das coisas divinas para ajudá-lo, em seguida, a realizá-lo e para dêle fazer assim um instrumento de seu cumprimento. É o que através dos séculos vemos nos Profetas do Antigo Testamento.

É esta inteligência religiosa da História que o Espírito Santo continua a operar em nós, para dar-nos uma visão religiosa de nosso tempo, de sorte que, nos acontecimentos de nosso tempo, não vejamos sòmente o que os homens carnais vêem, que não é senão o exterior e a casca, não reduzamos tudo a conflitos de interêsses materiais ou de classes ou de nações; atrás disso, desenrola-se um drama que é aquêle de Cristo às voltas com a potência do mal, disputando-se as nações e as almas. Ora, só o Espírito Santo nos fará penetrar mais longe que o olhar humano nessas profundezas insondáveis da vida de nosso tempo.

A gnose é esta inteligência do sentido religioso da História. É também o conhecimento do fim da História, que rege todo o seu desenvolvimento. Mostrou-se com propriedade que a gnose, para São Paulo, o conhecimento sobrenatural que é o desabrochar da fé, é essencialmente a experiência antecipada de bens futuros[2]. Isto diferencia profundamente a mística cristã de tôdas as místicas naturais. Não se trata sòmente de uma espécie de conhecimento mais profundo do ser inteligível para além da vida sensível. Não se trata de o véu das coisas sensíveis tornar-se transparente e do além, como para os hindus ou, outrora para os neoplatônicos; não se trata de têrmos uma espécie de experiência da vida do espírito em sua própria essência. Mas trata-se de algo absolutamente inacessível a

2. DUPONT, *Gnosis, La connaissance religieuse selon saint Paul,* p. 194 e seg.

todo espírito e que não pode ser conhecido senão por aquêle que Deus nela introduz, isto é, a profundeza insondável de seus desígnios. *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!* escreve São Paulo na *Epístola aos Romanos* (XI, 33). Deus deixou-o entrever o segrêdo do que é reservado aos seus, "Êle o fêz entrever os segredos do mundo futuro, da Cidade de Deus, e deu-lhe como que um antegôzo desta intimidade feliz, que será eternamente aquela da alma com a Trindade, mas que aqui na terra podemos conhecer refletida, de maneira imperfeita. São Paulo, porque tinha de levar ao interior do mundo pagão testemunho da Trindade, tinha necessidade de ter uma alma intrépida. Por isso Deus quis introduzi-lo por antecedência no interior dessas realidades, para que a maneira pela qual êle pudesse delas falar tivesse êste acento de certeza que desconcerta a contradição pela autenticidade indiscutível que nela se sente:

"Contudo é a sabedoria que nós pregamos entre os perfeitos; não, porém, uma sabedoria dêste século, nem dos príncipes dêste século, cujo reino será destruído. (Não é esta sabedoria do mundo). Nós pregamos a sabedoria de Deus, misteriosa e oculta, que Deus, antes dos séculos, destinou para nossa glorificação. Esta sabedoria nenhum dos príncipes dêste século conheceu. (Os homens carnais, os homens do mundo, não conhecem êsses dons de Deus), pois, se a houvessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da glória. Mas são, como está escrito, coisas que o ôlho não viu, que o ouvido não ouviu e que não surgiram ao coração do homem, coisas que Deus preparou para aquêles que o amam. A nós, porém, Deus revelou-as por seu Espírito, pois o Espírito penetra tudo, mesmo as profundezas de Deus. Porque qual dos homens conhece o que se passa no homem senão o espírito do homem, que está nêle? Do mesmo modo, ninguém conhece o que está em Deus, senão o Espírito de Deus" (I *Cor.*, II, 6-11).

Em tudo isso Deus — e só Êle dispõe disto — pode já introduzir-nos e dar-nos como que um antegôsto, de modo a ajudar-nos a atravessar o tempo dêste mundo, que é um tempo de preparação, a fim de não sermos presos pelos alimentos terrestres ao ponto de êles impedir-nos de sermos almas de espera e de desejo. Assim é mantida em nossas vidas a tensão escatológica, a tensão da espera; pela qual somos os homens

da esperança e os homens do futuro, e manifestamos, no meio dêste mundo, que não estamos no mundo, porque êste mundo não é o mundo.

Nascemos para ser filhos de Deus e viver em sua glória. Somos chamados por Deus para participarmos do banquete celeste, para vivermos na familiaridade da Trindade divina. Somos feitos para vivermos com a Virgem, com os Santos, com os Anjos, e conhecermos a Cidade de Deus, a nova Jerusalém. Por isso não temos o direito de mergulhar na vida do mundo, em suas ambições e seus prazeres. São coisas com as quais se ocupam os pagãos, com as quais se ocupam os homens dêste mundo, mas nossa "conversação está no céu".[3] Devemos atravessar êste mundo como sêres feridos, como homens que não são dêste mundo.

Aliás, é preciso tornar-se cego voluntàriamente por um otimismo mentiroso para não ver que êste mundo é um "vale de lágrimas". É um mundo de misérias físicas e de cativeiro econômico, no qual não devemos esquecer quão grande é o número de doentes nos hospitais, de prisioneiros nos campos de concentração, de homens que sofrem, por tôda parte. Ora, quando há tantos homens que sofrem neste mundo, não temos o direito de tapar os olhos. Devemos primeiramente tudo fazer para aliviar êsses sofrimentos, para lutar contra êsses cativeiros. Mas devemos fazê-lo lùcidamente, sabendo que êsses sofrimentos, êsses cativeiros têm sua fonte no pecado, e durarão tanto tempo quanto o pecado, isto é, tanto tempo quanto a História. E o progresso humano não faz senão tornar mais trágico êsse drama. Como duvidar disso, quando vemos em redor de nós o espetáculo horrendo do pecado e seu desencadeamento, quando vemos esta humanidade tão tràgicamente estraçalhada por si mesma, os homens, arrastados pela sêde do dinheiro, pela cupidez da dominação, erguerem-se uns contra os outros e matarem-se com os meios refinados que lhes proporciona a ciência moderna. Quando vemos isto, reconhecemos que estamos num mundo de pecado. Ora, a gnose é, ao mesmo tempo. conhecimento da miséria presente e da glória futura[4].

3. *Fil.*, III, 20.
4. Ver J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, pg. 129 e seg.

Então compreendemos São Paulo: "Nossa conversação está no Céu, de onde esperamos um Salvador". Somos cativos, somos doentes, somos feridos, necessitamos ser libertados. Mas é necessário precisamente têrmos consciência disto. O pior mal é não se aperceber disto; o pior perigo para um doente é não saber que está doente; o pior perigo para um prêso é estar tão habituado à escuridão de sua cadeia que tenha perdido a lembrança da luz; a maior parte dos homens é prisioneira que se habituou tanto às trevas que perdeu o sentido de outra luz; são doentes tão habituados com sua doença que perderam o sentido de saúde, tão habituados ao corpo de sua humilhação, como diz São Paulo, que perderam o sentido dêsse corpo de glória ao qual Cristo quer conformá-los. Aquêles que estão mais aferrados nesse sono são talvez ainda aquêles para quem o sofrimento não é êste convite à atenção do qual fala Claudel; aquêles que estão repletos, que estão satisfeitos, que têm tudo de que necessitam: comem o suficiente, bebem o bastante, têm os prazeres desejados; e sua vida acaba por ser tão perfeitamente lisa, tão perfeitamente igual, que não há nela nenhuma falha, e são já espécies de condenados vivos, quer dizer, fechados a Deus, fechados em sua suficiência, tendo perdido o sentido de seu real destino.

Há, assim, uma gnose cristã, que é inteligência religiosa da História presente e conhecimento antecipado da cidade futura. Falta-nos perguntar, enfim, que papel ocupa esta gnose na hierarquia dos valôres cristãos. Para sabê-lo, voltemos ainda uma vez à *Segunda Epístola aos Coríntios*. Lembramo-nos da situação: os coríntios ficaram fascinados por certo número de pessoas que veio para junto dêles e que se jactava de haver tido revelações de Deus. Isto lhes dava muita autoridade junto aos coríntios, gente ávida de revelações, de visões e de todos os fenômenos extraordinários. Há aí um gôsto, alías, nem sempre muito sadio. Ora, em face desta gente, São Paulo não quer tundar sua autoridade sôbre revelações análogas, embora pudesse fazê-lo muito bem, como veremos. Para êle o único testemunho que verdadeiramente autoriza seu ministério é o da fidelidade com a qual se devota às almas que lhe são confiadas[5]. Por esta caridade e esta fidelidade adivinha-se a autenticidade de seu ministério. Assim, êle aparece como

5. BULTMANN, *loc. cit.*, pg. 20 e seg.

alguém que não procura sua própria glória, como se pode procurá-la mesmo pelos dons espirituais, desejando chamar atenção sôbre si. Pode haver uma vaidade dessas coisas. Também não são elas critérios decisivos dos instrumentos do Deus vivo.

Podemos notar que a própria Igreja não reconhecerá como autênticas as graças senão na medida em que a elas corresponder a caridade na vida; porque a pedra de toque final está aí. A êste respeito, basta reler todos os grandes místicos. Êles estarão muitas vêzes desconfiados a respeito das revelações, das visões ou das palavras interiores. Se Deus lhes dá a alma, é um dom magnífico pelo qual é preciso ser-lhe grato, mas não é isso que é preciso procurar. A única coisa que importa, diz São João da Cruz, bruscamente, é a abnegação da própria vontade. É a única coisa séria; fora disso, todo o resto, absolutamente todo, mesmo as visões, mesmo as revelações, pode ser ilusão.

Mas, dito isto, São Paulo, entretanto, (e isto manifesta o equilíbrio de seu pensamento), não despreza os dons espirituais. Se êles não são a marca última da autenticidade de seu testemunho, são, entretanto, dons autênticos e mesmo dons eminentes, que devemos saber estimar em seu justo valor. E para mostrar que, conquanto não seja a isso que êle dê maior importância, lhe dá, assim mesmo, importância, êle nos faz estas extraordinárias confidências, permitindo-nos entrar nessa intimidade de sua alma onde Deus não gosta que os outros ponham os olhos, pois ela deve ser normalmente um segrêdo entre Êle e nós; mas, nesse caso particular, por um instante, Êle admite que são Paulo levante o véu, para manifestar as obras operadas nêle pela Trindade: "Se importa que alguém se glorie (o que, na verdade, não convém), farei agora menção às visões e às revelações do Senhor. Conheço um homem em Cristo, que, há catorze anos, foi levado ao terceiro céu; não sei se foi no corpo, se fora do corpo; Deus o sabe. E sei que êle foi levado ao Paraíso e ouviu palavras inefáveis e que não é permitido a um homem revelar" (II *Cor.*, XII, 1-4).

Vê-se porque êste testemunho sôbre os dons espirituais se reveste de grande prêço. Que as pessoas que não têm graças místicas as desprezem isso não prejudica o seu valor: é como pessoas não sábias que desprezam a ciência. Mas, quando

Pascal diz que "tôda a ciência do mundo não vale um ato de caridade", êle é disso um testemunho autêntico. Do mesmo modo, quando São Paulo nos diz que as graças místicas não são o essencial e que é a caridade que importa, podemos tomá-lo a sério. Isto tem pêso. É uma palavra de verdade, pela qual tudo é reposto em seu lugar, nada é depreciado; pela qual o esplendor das graças místicas — uma das mais belas jóias da santidade cristã — é plenamente pôsto em valor; mas pela qual, assim mesmo, acima de tudo, a caridade, no sentido de que não se faz a própria vontade, mas a vontade daquele que se ama, é exaltada. "Porque a maior das três é a caridade!" (I *Cor.*, XIII, 13)[6].

Aliás, na realidade vivida, caridade e gnose não se opõem. O amor de Deus deve sempre voltar-nos para o amor dos outros e o amor deve sempre trazer-nos ao amor de Deus. O amor de Deus e o amor ao próximo são como o fluxo e o refluxo, como o próprio movimento da vida do amor, assim como a vida divina é, ao mesmo tempo, unificação e expansão, recolhimento e dom. São Paulo marca bem isso na *Segunda Epístola aos Coríntios*, onde nos fala do conhecimento de Deus, que deve espalhar-se: "Graças sejam rendidas a Deus, que nos faz sempre triunfar em Cristo e que pôr nosso meio difunde, em tôda parte, o perfume de seu conhecimento. Porque nós somos, para Deus, o bom perfume de Cristo, nos que são salvos e nos que se perdem" (II *Cor.*, II, 14-15). Mas resulta que esta união da caridade e da gnose é de tensão. Está aí, sob um nôvo aspecto, o que constitui o trágico da existência do Apóstolo, o que permanece sendo seu trágico.

Constatamos que somos divididos entre duas exigências aparentemente contraditórias. De um lado, sabemos que somos chamados a uma vida de louvores, a unir-nos à liturgia dos anjos que cercam a Trindade bem-aventurada do perpétuo Trisagão, para representar junto dela os povos que a ignoram. E, por outro lado, sabemos que devemos colocar-nos ao serviço de nossos irmãos pagãos, viver entre êles, estar à sua disposição, aceitar os contínuos apelos que nos são dirigidos por êles. Assim, perpètuamente, novas vidas são divididas entre essas exigências opostas. Levamos ao serviço dos pagãos a nostalgia do silêncio da contemplação, mas, ao mesmo tempo a contemplação nos chama ao serviço dos pagãos.

6. Ver DUPONT, *Gnosis*, pp. 417, 541-542.

Precisamos compreender que isto não é uma desordem à qual seria necessário subtrair-se, mas a própria expressão da vocação missionária. Outros podem ser chamados a viver no coração da comunidade cristã que é o templo da Trindade. Mas o próprio do missionário é viver no coração do mundo pagão, que está separado da Trindade. Sua vocação é precisamente levar em si a dilaceração de sua separação. Então esta divisão que êle sentia não será mais algo de exterior, mas o ecoar em si, voluntàriamente consentido, do escândalo da separação dos homens e de Deus. É o próprio mistério da Paixão de Cristo, missionário do Pai, que deixou os mundos angélicos, as noventa e nove nações celestes que envolvem a Trindade para ir procurar a ovelha perdida e trazê-la em seus ombros, quer dizer, fazer-se solidário com a humanidade pecadora até querer sentir-se, na angústia de sua agonia, misteriosamente separado de seu Pai.

Entre o mundo pagão e a Trindade bem-aventurada, há sòmente uma passagem, que é a Cruz de Cristo. Como admirar-nos então, desde que queremos estabelecer-nos nesse intervalo e tecer de nôvo entre o mundo pagão e a Trindade os fios misteriosos que os reunirão, de não poder fazê-lo senão pela Cruz? Precisamos configurar-nos a esta Cruz, levá-la em nós e, como diz São Paulo do missionário, "trazer sempre conosco no corpo a morte de Jesus" (II *Cor.*, IV, 10). Esta divisão que nos crucifica, esta incompatibilidade de levar em nosso coração, ao mesmo tempo, o amor da santíssima Trindade e o amor de um mundo estranho à Santíssima Trindade é a própria Paixão do Filho único que nos chama a compartilhá-la; Êle, que quis levar em si esta separação, para destruí-la em si, mas que não destruiu, porque primeiramente a carregou. Êle vai de uma extremidade a outra. Sem abandonar o seio da Trindade, estende-se até às extremas fronteiras da miséria humana e enche todo o intervalo. Esta extensão de Cristo, da qual as quatro dimensões da cruz são o sinal, é a expressão misteriosa de nossa distensão e configura-nos a ela.

Assim, a vocação do apóstolo é, verdadeiramente, reunir, paradoxalmente, o amor da Trindade e o amor dos pagãos, ficar nos dois extremos, sentindo a divisão. Tôda verdadeira espiritualidade missionária está marcada por êsse duplo traço. Ela é missionária em todos os pormenores. A contemplação é nela missionária, pois nós a ela levamos as nações que assumi-

mos espiritualmente para que, por nós, tudo que nela é suscetível de consagração seja explìcitamente, pelo Filho, levado ao Pai. A pobreza é nela missionária, se consiste em deixar-nos despojar do que temos, de nosso tempo, de nosso coração, de todos os nossos bens, por nossos irmãos. Passamos a êles, somos suas prêsas, "não conhecemos mais ninguém segundo a carne" [7], somos despojados de tôdas as nossas riquezas humanas. Mas levamos, como único tesouro, no fundo inacessível de nosso coração, no Tabernáculo onde ela mora, a Trindade bem-aventurada.

7. II *Cor.*, V, 16.

CAPÍTULO VI

A ESPERANÇA

Entre tôdas as disposições que nos descreve a Bíblia, não há uma que esteja mais em relação com o compromisso do cristão na história sagrada do que a esperança. Pode-se dizer, com efeito, que ela é essencialmente a virtude daquele que está no tempo. Ela se apóia sôbre o passado para esperar o futuro através da paciência do presente. E pode-se dizer que estão aí os três aspectos que a caracterizam. Ela tem todo o seu apoio em um fato passado: a existência das promessas de Deus e seu cumprimento começado. Ela está inteiramente voltada para o futuro. Ela é a espera do término da História, do estabelecimento do reino de Deus. E, no presente, ela é esta fidelidade paciente, que persiste no meio das dificuldades e constitui o homem espiritual.

A esperança não é o otimismo. O otimismo é essa atitude fácil que nos faz pensar que as coisas terminarão sempre por arranjar-se por si mesmas. Sob uma forma mais refletida, êle considera o mal como uma simples desordem que se eliminará por si mesma, ou mesmo como uma crise de crescimento. Extraindo assim o trágico do mal, o otimismo é o pior inimigo da esperança. Entretendo os homens na ilusão de que podem, por si mesmos, libertar-se, êle os desvia, com efeito, do único caminho da salvação. O marxismo é uma das formas dêsse falso otimismo, quando afirma que, pela transformação das condições econômicas da existência, o homem pode transformar sua condição total. Certos espiritualismos dêle são também expressão, quando ensinam que o homem pode encontrar sua realidade e alcançar o absoluto desviando-se do mundo exterior.

As doutrinas de desespêro aparecem diferentemente lúcidas. Elas reconhecem o caráter trágico da condição humana. E

como afirmar o contrário, num mundo onde reinam a injustiça e a crueldade, o sofrimento e a morte? A simples honestidade intelectual obriga a olhar essas coisas de frente. E há mais coragem em agir assim do que em entreter-se na ilusão. Essas doutrinas reconhecem também a impossibilidade do homem em mudar sua condição. Êste ponto de vista desesperado é aquêle dos corações verdadeiramente profundos, de Agostinho, de Pascal e de Kierkegaard. A evolução de Péguy conduziu-o do otimismo socialista de seus começos ao desespêro da segunda "Joana d'Arc" Não há acesso à esperança senão por êsse desespêro. É preciso haver tomado consciência desta situação sem saída para soltar o grito de apêlo que é o primeiro ato da esperança.

Mas, de fato, é o que não fazem as doutrinas de desespêro. E é porque, se elas são uma via de acesso à esperança, não chegam a esta. Algumas professam a resignação como a atitude que convém ao sábio. Se o homem não pode mudar seu destino, não lhe resta senão a êle submeter-se. Tal é a sabedoria dos antigos estóicos; tal é hoje a resignação aparentemente serena de um Gide. Outros, perante um mundo absurdo que contradiz os votos do homem, definem a revolta como a única atitude válida. Tôda a grandeza do homem é ao menos dizer "não" a um mundo que êle não pode mudar, mas que não deve aceitar[1].

A tomada de consciência de uma situação sem saída, de um cativeiro irremediável, de uma radical impossibilidade de libertar-se é também o ponto de partida do Cristianismo — e êle tem isto em comum com as doutrinas pessimistas. A esperança cristã toma seu sentido sòmente a partir daí. É o que constitui a importância da doutrina do pecado original, que é a expressão teológica desta situação desesperada. E é bem por isso que os otimistas se obstinam contra esta doutrina. Mas o que opõe a esperança ao desespêro é que ela não se resigna a êsse cativeiro e que, renunciando a nada esperar dela mesma para libertar-se, ela lança, contra tôda aparência, um apêlo à um Outro. Onde quer que exista êste apêlo, onde quer que o homem esteja e, do fundo de sua miséria, peça socorro a quem pode libertá-lo, onde quer que, em uma palavra, haja oração, a esperança, não ainda teologal, mas real, já está

1. Ver A. CAMUS, *L'Homme révolté*, p. 15 e seg.

presente. E êste primeiro movimento para Deus já é, no coração dos homens, uma graça de Deus.

Mas, se êste apêlo a Deus é tão raro em nós, é porque isso nos pede uma renúncia muito difícil. Temos a paixão de pertencer-nos, de conservar só o que temos por nós mesmos, de bastar-nos. Preferimos bens mais medíocres que podemos proporcionar-nos por nossas próprias fôrças a bens maiores que seríamos obrigados a dever a alguém. O apêlo a Deus parece ao homem moderno uma fraqueza. Êle pensa que há mais grandeza em apoiar-se sòmente em si mesmo. Isto é evidente no marxismo, que é uma tentativa do homem para ser o demiurgo do homem, para tornar-se o criador da humanidade de amanhã.

É verdade que pode haver uma demissão que é o quietismo, que transforma o apêlo de Deus em pretexto para dispensar-se do esfôrço. Mas isto é uma caricatura da verdadeira esperança. Esta é uma liberdade que, tendo feito o que pôde, toca seus limites. E pode-se dizer que nada é mais voluntário do que essa negação da vontade. Os bens divinos, com efeito, estão fora de nosso alcancé. Só a esperança nos faz transpor a soleira que não podemos cruzar. Só Deus pode nela introduzir-nos. É abusar da graça de Cristo ver nela sòmente um meio de superar nossas dificuldades. Cristo veio para alargar nossos limites humanos e dar-nos acesso aos abismos da vida divina.

Assim, a esperança é feita de humildade e confiança. Ela descentraliza-nos para fazer-nos repousar em Deus por um ato de abandono heróico. Ela exige de nós inteira desapropriação. É bem por isso que nos é tão difícil. Há em nós um fundo de dúvida, do qual é bem raro não subsistir alguma coisa, uma inquietude inata que não está totalmente ultrapassada e que talvez nem queira sê-lo, pois é uma maneira sutil de não nos entregarmos inteiramente. Nossa vida espiritual começa quando repousamos em Deus com a totalidade de nosso pêso.

Até aqui estamos no plano da religião natural. A revelação cristã consiste pròpriamente em que ela nos ensina que Deus respondeu a êsse apêlo. O fundamento da esperança é, doravante, a fidelidade de Deus às suas promessas. Apoiando-se sôbre elas, Abraão, diz-nos a *Epístola aos Hebreus,* partiu para um país que deveria receber em herança e pôs-se a caminho "sem saber aonde ia" (XI, 7). Mas, se a esperança

de Abraão se apoiava ùnicamente em uma promessa, não é mais assim para nós hoje em dia. Pois a promessa feita a Abraão já está, em grande parte, cumprida e o que já está adquirido garante o que ainda é esperado. Já para os judeus as grandes obras de Deus no tempo do Êxodo eram base de sua esperança numa libertação escatológica. Mas, para os cristãos, existe muito mais ainda. Com a ressurreição de Cristo, o essencial da promessa já está realizado. E doravante todo êsse movimento da história sagrada que nos precede, em sua realidade maciça, dá à nossa esperança seu apoio inabalável. Em Cristo, o Verbo de Deus uniu-se à natureza humana. E isto está conquistado de uma vez por tôdas; a aliança é irrevogável. Cristo tomou posse de todo o futuro. "Êle entrou de uma vez por tôdas no Santo dos Santos, tendo adquirido uma redenção eterna". (*Hebr.*, IX, 11).

É preciso acrescentar que esta história sagrada sôbre a qual nossa esperança se apóia não pára em Cristo, mas se prolonga em seu Corpo Místico na Igreja. As grandes obras que Deus cumpre nela desde dois mil anos justificam nosso direito de esperar que estas grandes obras sejam continuadas. Eis aí o que faz o valor do testemunho dos santos. O autor da *Epístola aos Hebreus* tem razão de nelas ver um dos grandes fundamentos de nossa esperança. "Por isso nós, estando rodeados de tão grande nuvem de testemunhas, corramos com perseverança no caminho que nos é proposto" (*Hebr.*, XII, 1). Se os santos não são o último fundamento de nossa esperança, são, sem dúvida, o mais próximo. O que nêles Deus operou justifica nossa esperança de que Êle opere em nós as mesmas coisas. Êles traçaram-nos o caminho e levam-nos em seu rastro. Êles foram os primeiros a penetrar, depois de Cristo, no mundo trinitário, e sua imensa nuvem arrastou-nos para êle com seu irresistível pêso.

Todo o passado da Igreja, naqueles que são suas testemunhas eminentes, é proposto à nossa contemplação. Mas é proposto para fundar nossa esperança no futuro. Porque a Graça poderosa do Espírito Santo suscitou, nos mundos pagãos, nas cristandades divididas. nas sociedades transtornadas, São Martinho e São Bonifácio, Santa Catarina de Siena e Santa Brígida da Suécia, sabemos que, em nosso mundo, por mais pagão, por mais dividido, por mais transtornado que seja, Deus pode também suscitar santos. A "imensa multidão" que nos

descreve a liturgia de Todos os Santos vai aumentando continuamente. E talvez seja mais particularmente nossos tempos que ela descreve quando nos mostra esta multidão composta de homens "de tôda nação, de tôda tribo, de todo povo, de tôda língua" (*Apoc.*, VIII, 9). Possamos nós também ser presos nesta multidão e carregados com ela "diante do trono e diante do Cordeiro".

Esperamos sòmente a extensão do que já foi conquistado por tôdas as nações que devem entrar na Glória Trinitária: já sabemos que Cristo e a Virgem nela entraram. A Assunção aprofunda ainda o mistério da esperança: uma simples mulher está na Glória Trinitária, e é uma imensa garantia para nós. Tudo que já está cumprido é uma garantia do que ainda fica a cumprir. Nossa esperança consiste em apoiar-nos em tôda a esperança passada para tendermos para o futuro. Isto se aplica também à vida individual. Mesmo se somos muito infiéis, Deus permanece fiel, nunca se retratando em suas promessas. Voltando-nos para Êle, Êle nos permitirá sempre reencontrar esta promessa. O batismo é promessa e compromisso de Deus. Podemos subtrair-nos à graça do Batismo, mas não podemos deixar de ser batizados. *A aliança é o amor encadeado,* ao batismo, aos sacramentos, à Igreja. A Eucaristia é o sacramento da aliança. É a lembrança do acontecimento essencial e torna a esperança inabalável.

Daí então ser a esperança a perfeita confiança em Deus, a parresia. Não tratamos mais com Deus como escravos, mas como Filhos. Entre amigos, tudo é comum; entre Deus e nós tudo é comum; sendo Filhos, temos direito aos bens divinos, porque "tudo que pedirdes ao Pai em meu nome, vós o obtereis" (*Jo.*, XIV, 13). Em Jesus Cristo, "temos o arrôjo de aproximar-nos de Deus com confiança" (*Hebr.*, IV, 16). Aproximemo-nos como filhos que se sabem amados. É o que caracteriza a oração cristã, esta conversa do filho com o Pai, por causa de Cristo e por Cristo. Tal já é a audácia da oração de Abraão: "Eis que já ousei falar ao Senhor" (*Gên.*, XIX, 27). Tal é a liberdade da oração dos Santos.

Assim, a esperança cristã supõe que alguma coisa já está dada à humanidade e a tôda alma; e é o que lhe dá sua inabalável certeza. Mas, se alguma coisa está dada, alguma coisa ainda é esperada. A esperança é a atitude daqueles que vivem neste prazo. Ela é sempre uma espera confiante e paciente,

sem ansiedade, pois em Cristo a solução não é mais duvidosa. São Paulo compara a situação do cristão à da criança que possui já a herança, mas que dela ainda não usufrui. "Vós sois ressuscitados com Cristo, diz êle alhures, mas sòmente quando Cristo aparecer aparecerei também na Glória" (*Col.*, III, I). E São João: "Nós já somos filhos de Deus, mas o que seremos um dia ainda não foi manifestado" (I *Jo.*, III, 2).

Esta esperança, para São Paulo, é, primeiramente, da ressurreição. É, com efeito, essencialmente, o que não é dado. Há uma dupla morte, a do corpo e a da alma. A morte da alma é destruída pelo batismo. Mas não estamos ainda libertados da *miséria,* do pêso da mortalidade, de corrupção da carne de onde procedem as doenças, os sofrimentos e, finalmente, a morte. Desejamos que o que está começado se acabe, que a vida tudo invada; suportamos impacientemente o pêso da carne; não ser libertados de nosso corpo, mas ser nosso corpo libertado de sua servidão. *"Nós gememos sem nós mesmos, esperando a redenção de nosso corpo"* (*Rom.*, VIII, 23). E aqui devemos voltar mais uma vez à *Segunda aos Coríntios:* "Nós gememos nesta tenda, no ardente desejo de não tirarmos nossa vestimenta, mas revestirmos a outra por cima, a fim de o que é mortal ser tragado pela vida" (II *Cor.*, V, 2-4).

A esperança é, assim, a espera do retumbar no cosmo visível da nova criação já cumprida no mundo invisível da alma: "Vossa vida está escondida com Cristo em Deus: Quando aparecer Cristo, que é vossa vida, então também vós aparecereis com Êle na glória". (*Col.*, III, 4). Eis aí o que São João chama a manifestação dos filhos de Deus. Não somos só nós que esperamos esta manifestação, mas o cosmo inteiro: "A Criação espera com ardente desejo a manifestação dos filhos de Deus. A criação, com efeito, foi sujeita à vaidade, com a esperança de que também seria liberada da servidão da concepção" (*Rom.*, VIII, 19).

Assinalaremos que a esperança não se refere sòmente à salvação das almas, mas à redenção do cosmo. Não se trata de libertar a alma da matéria. Esta faz parte também da criação de Deus. E é tôda esta criação que o Verbo, do qual ela é obra, vem subtrair à corrupção. Muito freqüentemente se considera os cristãos como espiritualistas que teriam tomado partido contra a matéria e se desinteressariam de um mundo visível. O cristão não é mais espiritualista que materialista.

Êle ama a matéria, que é uma criatura de Deus. E, porque a ama, aspira a vê-la também liberada da servidão que pesa sôbre ela.

Se a esperança se refere ao destino total do cosmo, é bem claro que se refere principalmente ao da humanidade. É um aspecto constitutivo da esperança referir-se à salvação das nações. Está aí, com efeito, uma das formas do que é esperado. Não só esperamos, para o fim dos tempos, o retumbar no cosmo da redenção interiormente operada, mas esperamos, primeiro, que a salvação adquirida por Cristo seja estendida a todos os homens. E isto esperamos não para o fim dos tempos, mas no interior dos tempos. É o objeto mais imediato da esperança. E por isso podemos dizer que ela visa imediatamente a missão.

Que as promessas da salvação se referem ao conjunto das nações a Bíblia está aí para ensinar-nos. Já na promessa feita a Abraão, Deus assegura "que tôdas as nações da terra serão abençoadas em ti" (*Gên*, XLI, 3). Se Israel foi, no início, o único objeto da aliança, era uma economia provisória. Já os Profetas anunciavam sua expansão a todos os homens: "Tuas portas estarão sempre abertas, a fim de deixar entrar as nações" (*Is.*, LX, 11). E com Cristo a promessa realizou-se, o muro de separação foi abolido, todos os povos anteriormente pagãos foram admitidos nos santuários. Mas, se tôdas as nações pagãs foram desde então admitidas na aliança, ainda é preciso que elas nela penetrem e o que é dado em princípio se realize de fato.

Ora, para que todos os povos do mundo possam abrigar-se sob sua sombra, é preciso que a árvore, a Igreja, cresça. Isto requer tempo. Sabemos pela história de cada uma de nossas almas que sua transformação em Jesus é uma obra do tempo; e nosso êrro é sempre um êrro de impaciência. Queríamos que a vinda de Cristo a nossas vidas fôsse imediata. Queríamos, e temos razão de querê-lo, que Jesus enchesse nossos corações de tal amor que não pudéssemos mais afastar-nos d'Êle, que Êle reinasse em nós e não fôssemos mais êsses perpétuos infiéis que se desviam do Deus vivo para voltar-se para os ídolos. Queremo-lo e temos razão de querê-lo. Mas o Senhor é sábio, não nos quer dá-lo. Êle é sábio e sabe que é através das lentas fidelidades de nossos humildes exercícios de oração, de nossas humildes práticas de caridade, que se elabora em nós a substân-

cia incorruptível do amor espiritual, e não no fervor de um instante fugaz como fogo de palha.

Ora, é assim para as nações. É preciso que o fogo que o Verbo veio atear à humanidade, quando a uniu a si, se propague até às xtremidades da terra; é preciso que cada civilização seja, por seu turno, por Êle abraçada. Mas, isto, sabemo-lo, requer tempo. O que nos é pedido a nós, os primeiros evangelizados, a nós, povos do Ocidente, é a paciência, esta paciência missionária, que nos faz esperar a vinda do mundo futuro até que todos os outros tenham entrado, e cujo princípio repousa na caridade que temos para com êles. Sòmente o espírito missionário pode dar sentido à situação dêsse cristianismo ocidental e guardá-lo do perigo próprio que é o seu e que é a decomposição.

Mas, é preciso acrescentar, esta paciência é também a fonte de um aprofundamento. Dizíamos, há pouco, que, através das noites da vida de fé, o amor divino desce das zonas superficiais da sensibilidade ao domínio profundo do espírito. Há também noites para as nações. Se, nesse momento, vemos povos que estão no frescor da conversão e na alegria da primeira descoberta do Cristianismo, no noivado da alma com Jesus Cristo, há também povos que estão na transformação mística. Há esta santa Rússia, que atravessa a provação de São João da Cruz e que, por meio dessa provação, purifica seu cristianismo de tôdas as escórias, para chegar, pouco a pouco, a uma fé renovada que ela nos trará nos séculos futuros. Há também a noite dêsses países do Ocidente rasgados pelo cisma, pela heresia, que sofrem esta noite crucificante, esta cruz dolorosa da separação e da divisão. Por isso o prazo da volta de Cristo não é o sinal de uma ausência, mas o desígnio misterioso de seu Amor.

Mas, em presença da miséria que nos envolve, em presença desta criação "que geme na servidão, esperando a manifestação dos Filhos de Deus" (*Rom.*, VIII, 19), temos outra resposta a dar senão a de uma paciente espera? Claro, já está aí uma resposta, pois sabemos que essas demoras são as do amor de Deus: "Não, diz-nos ainda a *Segunda Epístola de Pedro*, êle não retarda o cumprimento de sua promessa, mas usa de paciência para conosco, não querendo que ninguém pereça, mas que todos se convertam à penitência" (II *Pedr.*, III, 9). Toca-nos compartilhar desta paciência, sabendo que a prolongação da paixão de nossos corpos é, ao mesmo tempo, aquela da dilação

deixada à penitencia e permite assim a maior número de almas serem salvas. É a caridade missionária a única e decisiva justificação da espera da Parusia.

Mas somos nós condenados a esta atitude puramente passiva? Certamente podemos e devemos, já no plano temporal, trabalhar para libertar o homem de suas servidões presentes. Mas sabemos que esta libertação não atinge o fundo de sua miséria, não destrói a injustiça e a morte. Pois a Escritura nos diz mais. Não o havia notado, foi um protestante chinês quem me mostrou um dia esta passagem, também de *Segunda Epístola de Pedro*: "Pois que tôdas as coisas são chamadas a dissolverem-se, como não devem ser vossa santidade e vossa piedade, esperando e *apressando* a Parusia do Dia de Deus" (II *Pedr.*, III, 11, 12). Assim, a Escritura nos afirma, temos algum poder para apressar a Parusia do Senhor, para apressar a libertação e a transfiguração do mundo. Mas em que consiste esta cooperação que nos é proposta?

Ora, sabemos que a condição da Parusia é que, em primeiro lugar, "o Evangelho do Reino seja pregado no mundo inteiro, como testemunho a tôdas as nações" (*Mat.* XXIV, 14). Sabemos que o motivo da Parusia é permitir "que ninguém pereça, mas que todos se convertam à penitência" (II *Pedr.*, III, 9). Desde então, é bem claro que, quando a Escritura nos diz de outra parte, que devemos não sòmente esperar, mas "apressar a Parusia do dia do Senhor", isto não pode ter senão um sentido: trabalhar na evangelização do mundo, na missão. Assim, o zêlo diligente da Parusia é ainda a caridade missionária; ela é paciente, mas é também operante, não apressando a Parusia a expensas da conversão das almas, mas apressando a conversão das almas em vista da Parusia.

É êste fim que esperamos, tentando apressá-lo. Estamos no interior dêsse processo de cumprimento. E êle constitui a missão. A graça de Cristo procura absorver tudo que ainda é pagão, revestir a natureza ferida e até então incompleta. Não tirar a vestimenta, mas colocar outra por cima. Não destruir os valôres existentes, mas purificá-los e transfigurá-los. Tudo que é podre e mortal deve desaparecer. Mas tudo que é vida deve ser revestido de vestes.

Isto nos faz tocar um aspecto essencial da esperança. Demasiado freqüentemente a concebemos de maneira muito individualista como sendo sòmente nossa salvação pessoal. Ora, a esperança refere-se essencialmente às grandes ações de Deus

concernentes a tôda a criação. Ela é a espera da Parusia, do retôrno do Senhor, que virá trazer à História seu término. Ela se refere assim ao destino da humanidade inteira. É a salvação do mundo que esperamos. E isto é importante para afastar da esperança aquêle algo de interesseiro que perturbava Fénelon, porque não o havia compreendido. Na realidade a esperança refere-se à salvação de todos os homens — e sòmente na medida em que estou englobado nêles ela se refere a mim.

A esperança da salvação pessoal é um dever. E é, por vêzes, um dever difícil. Pode acontecer para alguns que a fé na salvação operada por Jesus Cristo seja fácil, mas que a grande tentação seja duvidar que isto seja verdadeiro "para mim" E é verdade que a visão de nossos pecados nos conduz justamente a pensar que somos indignos de tais dons. Mas precisamente é próprio da salvação cristã ser oferecida aos pecadores. O que Cristo pede de nós é termos fé em seu perdão. É êste ato de fé, que requer muito amor, que não sabemos suficientemente fazer.

Mas resulta que nossa esperança não deve referir-se ùnicamente a nós mesmos. Ela tem essencialmente por objeto o *nós*[2]. São Tomás propõe-se a questão de saber se se pode esperar pelos outros (*Summa*, III, 18, 3), e conclui "que se pode esperar por outrem quando a êle se é unido pelo amor" A verdadeira esperança é animada pela caridade. E o trágico da esperança é a angústia da salvação do outro. O missionário é aquêle que sentiu êsse trágico, que compreendeu que há almas que se perdem e é levado pelo amor a esperar para elas e a operar por esta esperança as obras de amor que talvez as salvarão.

Assim nos parece a relação particular entre a esperança e a História. O objeto da esperança é pròpriamente o destino total do mundo e da humanidade. Pode-se dizer que, no curso dos séculos, houve, por vêzes, uma tendência, no Cristianismo, de atribuir importância exclusiva ao destino da alma individual. O julgamento particular obscureceu o julgamento geral. Dar ao Cristianismo sua dimensão verdadeira; não reduzi-lo à preocupação da salvação pessoal, mas nêle ver um apêlo para trabalhar pela salvação do mundo, para empenhar-se na história da salvação.

---

2. Ver GABRIEL MARCEL, Structure de l'esperance, *Dieu vivant*, XIX, pg. 20.

ÍNDICE

EXPLICAÇÃO INICIAL 5
INTRODUÇÃO 7

I. OS PROBLEMAS 23

Cap. I — História sagrada e História profana 25
Cap. II — O Cristianismo e as civilizações 34
Cap. III — A divisão das línguas 44
Cap. IV — Deportação e hospitalidade 55
Cap. V — História marxista e História sacramentária 67
Cap. VI — Ação temporal e mito marxista 78
Cap. VII — Uma interpretação bíblica da História contemporânea 87
Cap. VIII — História das religiões e História da salvação ... 96
Cap. IX — Grandeza e fraqueza de René Guénon 109
Cap. X — Simbolismo e História 115

II. OS MISTÉRIOS 129

Cap. I — Magnalia Dei 133
Cap. II — O cântico da vinha 150
Cap. III — Cristologia e História 165
Cap. IV — A liberação dos cativos 183
Cap. V — A refeição dos pobres 192
Cap. VI — O desenvolvimento da História 215
Cap. VII — Quaresma e Pentecostes 225
Cap. VIII — Perspectivas escatológicas 238

III. AS DECISÕES 247

Cap. I — A audácia 249
Cap. II — A pobreza 258
Cap. III — A sinceridade 270
Cap. IV — O zêlo 278
Cap. V — A gnose 292
Cap. VI — A esperança 302

ÊSTE LIVRO FOI COMPOSTO E IMPRESSO NAS OFICINAS DA EMPRÊSA GRÁFICA DA "REVISTA DOS TRIBUNAIS" S.A., À RUA CONDE DE SARZEDAS, 38, SÃO PAULO.
PARA A
EDITÔRA HERDER
EM 1964.

☆

† Livros Católicos para Download